تجزیہ ادب کے جدید تناظرات:

ہومی کے بھابھا کے نظریات کے تناظر میں نذیر احمد کے منتخب ناولوں کا مابعد نو آبادیاتی مطالعہ

مقالہ برائے ایم۔ فل (اردو)

مقالہ نگار

سید محسن عالم شاہ

ایم فل (اُردو) سکالر

نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

۲۰۲۲ء

تجزیہ ادب کے جدید تناظرات:

ہومی کے بھابھا کے نظریات کے تناظر میں نذیر احمد کے منتخب ناولوں کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ

مقالہ نگار:

سید محسن عالم شاہ

یہ مقالہ

ایم۔فل (اردو)

کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا۔

فیکلٹی آف لینگویجز

(اردو زبان و ادب)

نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

۲۰۲۲ء

مقالے کا دفاع اور منظوری کا فارم

زیرِ دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انھوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالے کے دفاع کو جانچا ہے،وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف لینگو یجز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان: **ہومی کے بھابھا کے نظریات کے تناظر میں نذیر احمد کے منتخب ناولوں کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ**

پیش کار: سید محسن عالم شاہ رجسٹریشن نمبر 1880/M/U/F19

ماسٹر آف فلاسفی

شعبہ: اردو زبان و ادب

پروفیسر ڈاکٹر فوزیہ اسلم ____________________

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی ____________________

ڈین فیکلٹی آف لینگویجز

پروفیسر ڈاکٹر محمد سفیر اعوان ____________________

پرو ریکٹر اکیڈ مکس

تاریخ: ________________

اقرار نامہ

میں، سید محسن عالم شاہ حلفیہ بیان کرتا ہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد کے ایم۔فل (اردو) سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر فوزیہ اسلم کی نگرانی میں مکمل کیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونی ورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا ہے اور نہ آئندہ کروں گا۔

____

سید محسن عالم شاہ

مقالہ نگار

نیشنل یونی ورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

فہرست ابواب

عنوان
صفحہ نمبر

Abstract

Modern Trends of Literary Analysis: A Postcolonial Study of Nazeer Title: Ahmed's Selected Novels in the Perspective Homi k Bhabha's Theories

Postcolonial discourse in the 1980s triggered new debates and theories in literature and criticism. Among these' ambivalence ' cultural differences' hybridity,' stereotype and mimicry gained currency. The originator of these concepts is Homi k Bhabha. He studied the texts of those countries that had liberated themselves from the grasp of the colonizers through the lens of postcolonialism. According to him the scholar of these ideas belonged to the colonial setup. Their texts can be analyzed from a postcolonial perspective or writers who have lived in the colonial setup ' or those who fought against it. So ' in their texts, these ideas and experiences can be found.The colonial setup and situation arise because of dualism. it gives birth to the two worlds. One is colonizers while the second is aboriginals colonized the world. The status quo of these two worlds sprouts of each other. In other words colonizers exist because of the colonized and vice versa. Nevertheless, the new ideas ' beliefs ' manners and customs or culture imposed upon the colonized are usually accepted without any resistance. In this regard ' Homi k Bhabha discovered these ideas in the texts of the colonized. This relationship between the colonizers and colonized is not only of harmony and resistance' but also consists of ambivalence ' cultural difference ' hybridity and mimicry. The colonizers never want to completely mimic the victors or to get privileges just like them. On the other hand,' the colonizers want the colonized nation to accept the rulers' way of life

' to some extent. The ideas of post-colonialism can be found in Deputy Nazeer Ahmed's compositions ' especially his novel "Ibn Ul Waqt" which deals with ambivalence ' cultural difference ' hybridity and mimicry. Two other novels "Mirat-Ul- Uroos" and "Binat-Un- Nash" also possess ambivalence's Concept. Thus ' the researcher has found in these three novels of Deputy Nazeer Ahmed the concepts of Homi k Bhabha. Thus the prescribed research focuses on the analysis of ambivalence ' cultural difference ' hybridity and mimicry in the three selected novels.

اظہار تشکر

رب ذوالجلال کے خصوصی کرم سے میں نے ایم فل کا تحقیقی مقالہ آخر کار مکمل کیا، جو ہر حوالے سے نہایت مشکل اور مشقت طلب کام تھا۔ کیوں کہ میرا تعلق پس ماندہ علاقے سوات سے تھا۔ نمل جیسی یونی ورسٹی میں داخلہ ملنا اور پھر اس کے قوانین کے مطابق چلنا اور کام کرنا میرے لیے ابتدا میں بہت مشکل تھا۔ لیکن اس کے باوجود مجھے اللہ تعالیٰ نے ایسے قابل، محنتی اور لائق فاضل اساتذہ کرام عطا فرمائے جن سے بہت کچھ سیکھنے کو ملا۔ مجھے اب بھی وہ دن یاد ہے کہ ڈاکٹر نعیم مظہر نے کلاس لینے کے بعد سب فیلوز کو اگلی کلاس کے لیے کام دیا۔ میں کلاس سے نکل گیا بہت پریشان تھا صرف کھل کر رویا نہیں باقی آنکھوں میں آنسو آگئے تھے کہ یہ کیا معما ہے۔ غالب بلاک کی طرف سے ڈاکٹر عابد سیال آئے۔ سلام دعا کے بعد انھوں نے پریشانی کا پوچھا۔ میں نے کہا سر اس ماحول میں دل نہیں لگتا۔ اس نے کہا میرے بھائی یہ وقت بھی گزر جائے گا، فکر مت کرو۔ اس سے خوب مزے لو ادھر اُدھر گھومو، پھرو۔ اس کے بعد مجھے تسلی ہوئی اور پڑھنے پر دھیان دیا۔ بعد میں کلاس فیلوز سے اچھے تعلقات استوار ہوئے اور کورس ورک کا سلسلہ اختتام پذیر ہو گیا۔

موضوع کا انتخاب کرتے وقت دل ہی دل میں گھبراتا رہا۔ اس گھبراہٹ کی وقت مجھ کو تسلی دینے والی صرف میری میڈم پروفیسر ڈاکٹر فوزیہ اسلم ہی رہیں۔ جن کی حوصلہ افزائی اور رہنمائی سے سب مشکلات آسان ہو گئیں۔ اپنے موضوع کی جڑ تک رسائی کے لیے میں نے اپنے اساتذہ کرام اور ادب سے وابستہ دوستوں کو بار بار زحمت دی۔ اگر ان کا تعاون اور مثبت مشورے میرے شامل حال نہ ہوتے، تو شاید یہ کام آج بھی پایہ تکمیل تک نہ پہنچ پاتا۔

سب سے پہلے میں اللہ تعالیٰ کا شاکر ہوں۔ جن کے خصوصی کرم سے یہ مقالہ پایہ تکمیل کو پہنچا۔ تحقیقی سفر کے دوران معزز اساتذہ کرام اور دوست احباب نے خصوصی رہنمائی فرمائی۔ اساتذہ کرام میں سے میں اپنی نگران مقالہ پروفیسر ڈاکٹر فوزیہ اسلم کا شکر گزار ہوں، جنھوں نے نہ صرف میری رہنمائی کی بلکہ خاکہ

بنواتے وقت اور مقالہ لکھنے کے دوران مختلف مشکل مراحل میں مدد فرمائی اور تحقیق کے جدید اصول وضوابط کے طریقے بھی سکھائے۔ دوران تحقیق اپنے وسیع مطالعے اور تنقیدی ذوق کی بنیاد پر موضوع کے متعلق مفید مشورے دیتی رہیں اور قدم بہ قدم حوصلہ افزائی بھی کرتی رہیں۔

مقالے کی نظر ثانی اور کمپوزنگ کا مشکل کام میری کلاس فیلو ہاجرہ امینہ علی، سبحان علی انجم اور محمد سلمان قاضی نے نہایت خوش اسلوبی سے سرانجام دیا، جس کا میں تہ دل سے شکر گزار ہوں۔ اساتذہ کرام میں ڈاکٹر نعیم مظہر، ڈاکٹر عابد سیال، ڈاکٹر محمود الحسن رانا، ڈاکٹر فرخ ندیم، ڈاکٹر حمیرا اشفاق، ڈاکٹر صائمہ نذیر، ڈاکٹر نازیہ یونس، ڈاکٹر بشریٰ پروین، ڈاکٹر روبینہ شہناز، ڈاکٹر صنوبر الطاف، ڈاکٹر عنبرین شاکر جان اور ڈاکٹر ارشد محمود (شعبہ انگریزی، نمل) کا خصوصی شکر گزار ہوں۔ یہ وہ اساتذہ کرام ہیں جن سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ اس کے ساتھ میں گورنمنٹ جہان زیب کالج سوات کے اساتذہ میں پروفیسر ڈاکٹر سلیمان، پروفیسر اختر علی خان، پروفیسر رفیع اللہ خان، پروفیسر امجد علی، پروفیسر سمیع اللہ خان، پروفیسر حیدر علی خان، پروفیسر عنایت اللہ خان اور گورنمنٹ ڈگری کالج باجوڑ کے پروفیسر ہدایت الرحمان کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جو نہ صرف کتب فراہم کرتے تھے بلکہ ہر وقت حوصلہ افزائی اور مفید مشورے بھی دیتے تھے۔

تحقیقی مقالے کی ہر پہلی نشست میں، میں نے نمل کی نذیر لائبریری سے خصوصی استفادہ کیا ہے۔ جس کے ڈائریکٹر فضل رازق اور اُن کے معاونین محمد زاہد اللہ اور سہیل صابر نے کتب کے فراہمی میں خصوصی مدد کی۔ کورونا کے باوجود وہ سافٹ میں مجھے اردو اور انگریزی کی کتب ڈاؤن لوڈ کر کے بھیجتے تھے۔ اس کے علاوہ جہان زیب کالج سوات کے لائبریرین سیراج الدین خان نے بھی ہر قسم کی کتب اور موضوع سے متعلق مواد مہیا کرنے کی کوشش کی جس کا میں دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ وہ ساتھی اور دوست احباب جو ہر مشکل میں میری رہنمائی اور حوصلہ افزائی کرتے اور میرے تحقیقی مقالے کے موضوع پر خوشی کا اظہار کرتے تھے، جو فارغ اوقات میں سیر و تفریح کا ماحول بھی فراہم کرتے تھے۔ ان دوستوں میں محمد سلمان قاضی ، سبحان علی انجم، رفیق اللہ خان، خواجہ سمیع اللہ، سید وسیم یوسف، جنید فہمی، وقاص خان، محمد رئیس، ریحان خان، عرفان اللہ، ابرار احمد، مفتی نثاراللہ، شیرین حسین، محمد وسیم عباس، سید رضاء اللہ، اسلام ہادی، عزیز اللہ (پی ایچ ڈی سکالر) شاہد الاسلام، واجد علی، صدام حسین اور محمد عمران یہ وہ قابل قدر ہستیاں ہیں، جن کا دل کی گہرائیوں

سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔ ہم مکتب ساتھیوں میں ہاجرہ امینہ علی، حرا مگسی اور قاضی محمد عمر اعوان کا شکر گزار ہوں۔

میں اپنے والد بزرگ وار سید فضل کرم (عرف بدادا) کا خصوصی شکریہ ادا کرتا ہوں۔ کہ ان کی دعاؤں، حوصلوں، تربیت اور شفقت و محبت کی وجہ سے میرا تحقیقی مقالہ مکمل ہوا۔ بدادا کی پر خلوص اور سبق آموز نصیحت مجھے زندگی کے ہر موڑ پر یاد آتی ہے۔ ان کی مسکراہٹ، خاموش طبیعت، سنجیدہ مزاج، عالمانہ انداز گفتگو، ملنساری، عاجزی اور خوش گفتاری میرے لیے پہلے استاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی اخلاقی نصیحت آج بھی میرے کانوں میں گونج رہی ہے کہ بیٹا!" ہمیشہ اپنے اساتذہ کرام کی عزت کرنا، ان کی نصیحت پر عمل کرنا، بزرگوں کا خیال رکھنا معاشرے میں ہر انسان کی قدر کرنا، اچھا سلوک کرنا اور بغیر کسی لالچ، انسانیت کی خدمت کرنا"۔ خداوند تعالیٰ میرے سر کے سایہ کو سلامت رکھے۔ اس سے بڑھ کر میری امی جان نے بھی ہر قدم پر ڈھیروں دعائیں دیں۔ میں جب بھی یونی ورسٹی جا رہا ہوتا تھا، تو وہ روانی سے پہلے دو رکعت صدقہ نفل ادا کرتی اور جائے نماز پر بیٹھے ہوئے میری طرف دعا پھونک دیتیں۔ آج یہ میری امی جان کی دعاؤں کا صلہ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ میں اپنے بہن بھائیوں میں ڈاکٹر سید بہار عالم شاہ، ڈاکٹر سید اعزاز عالم شاہ، سید مُحسین عالم شاہ (مرحوم)، ڈاکٹر سید نور عالم شاہ، سید دیدار عالم شاہ، چچازاد بھائی سید فیاض احمد، سید مکمل شاہ (بہنوئی) اپنے پیارے بھانجوں سید اظہار الحق، محمد حمزہ اور محمد صہیب کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں، جنھوں نے اپنی تمام تر مصروفیات اور ذمے داریوں کے باوجود خوب مدد کی اور اس کے علاوہ مجھے ہر قسم کی گھریلو مصروفیات سے آزاد رکھا۔ جس کی وجہ سے میں نے اپنا مقالہ بڑی طمانیت کے ساتھ مکمل کیا۔

سید محسن عالم شاہ

بابِ اوّل:

تمہید اور موضوع کا تعارف

الف۔ تمہید:

ا۔ مجوزہ موضوع کا تعارف

عہد حاضر میں مابعد نو آبادیاتی تنقید کے حوالے سے مغربی ادب یعنی انگریزی میں ہومی کے بھابھا کا نام خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اگر چہ اس سے پہلے اور بھی نامور نقادوں نے نو آبادیاتی اور مابعد نو آبادیاتی ادب اور تنقید کے حوالے سے بہت کچھ لکھا ہے۔ تاہم وہ اس نوعیت کا کام نہیں جس پہلو اور نئے زاویہ نگاہ سے ہومی کے بھابھا نے ان مابعد نو آبادیاتی تصورات کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس وجہ سے انھوں نے مابعد نو آبادیاتی ادبا اور ناقدوں میں ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے۔ موصوف نے اپنی تصنیف The Location of Culture میں چار مابعد نو آبادیاتی تصورات اور اصطلاحات کو وضع کر کے پیش کیا ہے اور یوں ہومی کے بھابھا کو مابعد نو آبادیاتی تنقید میں ان چار تصورات اور اصطلاحات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ موصوف کے وضع کردہ تصورات میں تصور دو جذبیت (Ambivalence)، نقالی (Mimicry)، ثقافتی فرق (Cultural Difference) اور مخلوطیت (Hybridity) زیر بحث ہے۔ ان کے نزدیک یہ چاروں تصورات نو آبادیاتی ادبا کی دین ہیں۔ ان چاروں تصورات کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

ا۔ تصور دو جذبیت (Concept of Ambivalence) انگریزی میں دو جذبیت کا مترادف لفظ Ambivalence استعمال ہوتا ہے۔ جو بنیادی طور پر جرمنی زبان کے لفظ Ambivalenz سے ماخوذ ہے۔ جس کا معنی ہے متضاد جذبات Contradictory Emotions۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک تصور دو جذبیت دراصل نو آباد کار اور نو آبادیات کے درمیان وہ تعلق ہے جو بنیادی طور پر مفاہمت اور مزاحمت پر منحصر ہے اس لیے یہ تعلق دو جذبی ہے۔ کیوں کہ نو آبادیات نہ مکمل طور پر نو آباد کاروں کی مزاحمت کرتے ہیں اور نہ مکمل طور مفاہمت ۔ بلکہ وہ بعض باتوں میں نو آباد کاروں کی مخالفت کرتے ہیں اور بعض میں

مفاہمت۔ ہومی کے بھابھا کے مطابق ادب میں تصور دو جذبیت ایک نو آبادیاتی کلامیہ (Discourse) ہے جس کے تحت نو آبادکار اور نو آبادیات کی دنیا آپس میں قایم ہوتی ہے۔ اس کلامیے میں صرف مزاحمت یا صرف متابعت نہیں ہوتی بلکہ دو جذبیت یعنی (Ambivalence) پیدا ہوتی ہے۔ یہ دراصل ایک نفسیاتی صورت حال ہے۔ جس میں بیک وقت کسی شخص یا چیز کے بارے میں دو متضاد قسم کے جذبات اور خیالات پیدا ہو جاتے ہیں جیسے محبت اور نفرت۔

۲۔ تصور مخلوطیت : (Concept of Hybridity) ہومی کے بھابھا کے مطابق ما بعد نو آبادیاتی تصورات میں مخلوطیت وہ عمل ہے جس میں ایک ثقافت کے عناصر دوسری ثقافت میں خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ عمل جاری وساری رہتا ہے۔ لہٰذا ثقافتی مخلوطیت ہمیشہ ایک ثقافت کی بجائے تکثیر کا باعث بنتی ہے۔ یوں بنیادی طور پر مخلوطیت مغربی اور مشرقی کلچر کی آمیزش کو کہتے ہے۔ نو آبادیات اور ما بعد نو آبادیات کی ادب میں مخلوطیت کو ایشا اور افریقہ کے نو آبادیاتی مضامین میں مغربی اور مشرقی کلچر میں یکسانیت کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ ہومی کے بھابھا نے اس اصطلاح کو اپنے مضمون (Signs Taken for Wonders) میں تخریبی ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے، جو نو آبادیاتی باشندوں کے مزاحمتی اشکال کو چیلنج کرتے ہیں۔

۳۔ تصور نقالی (Concept of Mimicry) ہومی کے بھابھا کے نزدیک تصور نقالی ظاہری طور پر نو آبادکاروں کا سب سے ذی اثر دھوکہ دینے والی طاقت اور علم کا نام ہے۔ نقالی نو آبادیاتی اور ما بعد نو آبادیاتی ادب میں تب دیکھی جاسکتی ہے جب نو آبادیاتی معاشرہ نو آبادکاروں کے ثقافت، سیاست، زبان اور رسم ورواج کو اپنایا جائے۔ بعض اوقات نقالی کو بہت برا دیکھا جاتا ہے۔ مثلاً جب سیاہ فام شخص ایک سفید فام کی نقالی کرتا ہے تو اسے نہ صرف نو آبادکار معاشرے کے باشندے حقیر نظروں سے دیکھتے ہیں بلکہ مقامی لوگ بھی اسے بری نظروں سے دیکھتے ہیں۔ ہومی کے بھابھا کے مطابق نقالی ایک قسم کا تاثر ہے۔ جس میں استعمارزدہ کے بناوٹی، ظاہری اور مصنوعی تاثرات عیاں ہوتے ہیں۔

۴۔ ثقافتی فرق کا تصور (Concept of Cultural Difference): ثقافتی فرق کا تصور بنیادی طور پر دوہرے ثقافتوں کی تقسیم پر مبنی ہوتا ہے جس میں ہم ماضی اور حال کی روایات کا تعین کرتے ہیں۔ نو آبادیاتی کلامیے میں یہ ایک آمریت پسندانہ رویہ ہے۔ اُردو ادب کے نو آبادیاتی ادبا میں سر سید احمد خان، محمد حسین

آزاد، نذیر اکبر الہ آبادی، شبلی نعمانی اور ڈپٹی نذیر احمد یورپ کی آرزو بھی کرتے ہیں، یورپ والوں کی نقل بھی کرتے ہیں اور یورپ کی نقل اور آرزو کرنے والوں پر تنقید بھی کرتے ہیں اور ان سے بچنے کے لیے مقامی باشندوں کو تلقین بھی کرتے ہیں۔ ڈپٹی نذیر احمد کا شمار اردو ادب کے اولین ناول نگاروں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے سات ناول تحریر کیے ہیں اس کے علاوہ انھوں نے تراجم، شاعری، خطوط، لیکچرز اور مذہبی کتب بھی لکھی ہیں۔ لیکن مجوزہ تحقیق میں ڈپٹی نذیر احمد کے تین ناول، "مراۃ العروس"، "بنات النعش" اور "ابن الوقت" شامل ہوں گے۔ اس کے علاوہ مصنف کی باقی تصانیف مجوزہ تحقیق میں شامل نہیں ہوں گی۔

۲۔ بیان مسئلہ

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد بیشتر ہندوستانی ادیبوں کے دل و دماغ بری طرح نو آبادکاروں سے متاثر ہوئے جس میں ایک ڈپٹی نذیر احمد بھی تھے، جو ہندوستانی تہذیب و ثقافت اجڑنے پر افسوس بھی کرتے تھے اور اس کے ساتھ ہی وہ اپنے اباواجداد کے کارناموں پر حسرت بھی کرتے تھے۔ اس لیے ڈپٹی نذیر احمد اور ان کے ہم عصر ادبا میں نو آبادکار حکومت سے مخالفت، مفاہمت، تحسین و تنقید اور کشش و گریز کے جذبات بہ یک وقت پائے جاتے ہیں، لیکن ان حالات میں ان رویوں کو اپنانا مقامی ادبا کی مجبوری تھی کیوں کہ ان لوگوں کے سامنے زندگی گزارنے کے اور اصول وضوابط نہیں تھے۔ اس لیے آج تک ہندوستانیوں کا مستقبل تاریک ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد نو آبادیاتی ہندوستان کے ادیب اور مفکر ہیں۔ موصوف کے ناول، "مراۃ العروس"، "بنات النعش" اور "ابن الوقت" اس عہد کی سرگزشت ہیں۔ یہ ایک عبوری دور تھا جس میں ایک طرف مقامی سماج کی قدامت پرست قوتیں ہر نئی چیز کو زہرِ ہلاہل سمجھتی تھیں تو دوسری طرف کچھ ترقی پسند قوتیں ایسی بھی تھیں جو برطانوی نو آبادکاروں کی تہذیب کی ہر چمکتی چیز کو سونا سمجھ رہی تھیں۔ ایسے ماحول میں ہومی کے بھابھا کے مطابق تصور دوجذبیت، مخلوطیت، ثقافتی فرق اور نقالی جیسے رجحانات کے حامل کردار جنم لیتے ہیں۔ ان تصورات کی وضاحت ہومی کے بھابھا نے اپنی کتاب The Location of culture میں کی ہے۔ یہ وہ تصورات ہیں جن پر انگریزی ادب اور تنقید میں بہت کام ہو چکا ہے، لیکن اردو ادب اور تنقید میں یہ اصطلاحات ابھی تک رائج نہیں ہوئیں، لہٰذا محقق مجوزہ تحقیق میں ان تصورات کا اطلاق ڈپٹی نذیر احمد کے ناول "مراۃ العروس"، "بنات النعش" اور "ابن الوقت" پر کرے گا۔

۳۔ تحقیقی مقاصد

مجوزہ تحقیق کے مقاصد درج ذیل ہیں:

۱. ہومی کے بھابھا کے مابعد نو آبادیاتی تصورات کی تفہیم اور اردو ادب سے اس کی مطابقت کا جائزہ لینا۔

۲. منتخب ناولوں میں ہومی کے بھابھا کے تصورات کی عملی صورتوں کا جائزہ لینا۔

۳. نو آبادیاتی کلامیہ کے تناظر میں ڈپٹی نذیر احمد کے رجحانات کا تجزیہ کرنا۔

۴۔ تحقیقی سوالات

مجوزہ تحقیق کے دوران درج ذیل سوالات پیشِ نظر ہیں:

۱. منتخب ناولوں میں ہومی کے بھابھا کے تصورات کی کون سی صورتیں موجود ہیں؟

۲. منتخب ناولوں میں تصور دوجذبیت، مخلوطیت، ثقافتی فرق اور نقالی کے محرکات کیا ہیں؟

۳. کولونیل ڈسکورس (نو آبادیاتی کلامیہ) کے حوالے سے ڈپٹی نذیر احمد کا رویہ کس نوعیت کا ہے؟

۵۔ نظری دائرہ کار

انگریزی ادب اور تنقید میں مابعد نو آبادیاتی تصورات کے حوالے سے ہومی کے بھابھا ایک منفرد حیثیت اور شناخت رکھتے ہیں۔ ادب اور تنقید میں ان کی پہچان اور انفرادیت ان کے وضع کردہ مابعد نو آبادیاتی تصورات اور اصطلاحات ہیں۔ جس کا ذکر اور وضاحت انھوں نے اپنی تصنیف " The location of Culture" میں کی ہے۔

انھوں نے تصور نقالی (Mimicry) ، مخلوطیت(Hybridity), Ambivalence(دوجذبیت) اور Cultural Difference(ثقافتی فرق) جیسی نئی اصطلاحیں وضع کر کے ادب اور تنقید میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک یہ تصورات اور اصطلاحات نو آبادیاتی ادیبوں کے فن پاروں میں پائی جاتی ہیں۔ موصوف نے اپنی تصنیف "The Location of Culture " میں ان وضع کردہ تصورات اور اصطلاحات کی تعریف اور وضاحت دلائل اور مثالوں سے واضح کیے ہیں۔ جن کے بیان کرنے سے مابعد

نو آبادیاتی تنقید میں وسعت اور نئے باب کا اضافہ ہو اہے۔ عصر حاضر میں پاکستانی اردو ادب میں نو آبادیاتی اور مابعد نو آبادیاتی تنقید کے حوالے سے ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ کا نام خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ انھوں نے اپنی کتاب "اردو ادب کی تشکیلِ جدید" میں ہومی کے بھابھا کے مابعد نو آبادیاتی تصور دوجذبیت (Ambivalence) کو بیان کیا ہے۔ اس کتاب میں تصور دوجذبیت اور اس کی صورتوں کو واضح کیا ہے۔ پھر اس نظریے کو بنیاد بنا کر شبلی نعمانی کی تنقید کا جائزہ لیا ہے جبکہ ناصر عباس نیرّ نے اپنی دوسری تصنیف "مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں" ہومی کے بھابھا کے تصور Mimicry (نقالی) کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن تفصیل سے وضاحت نہیں کی جس پر اردو ادب اور تنقید میں مزید تحقیق کی گنجائش واضح طور پر موجود ہے۔ باقی دو تصورات یعنی Hybridity (مخلوطیت / دوغلا پن / مخلوطیت) اور Cultural difference (ثقافتی فرق) کو بیان نہیں کیا۔ ان تصورات کا اطلاق ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ کے علاوہ اردو تنقید نگاروں میں "ڈاکٹر محمد اشرف کمال" نے اپنی تصنیف "تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات" میں ہومی کے بھابھا کے دریافت کردہ تصورات کی طرف اشارہ کیا ہے بلکہ محض ان کی وضع کردہ تصورات کا انگریزی نام اور صرف ان کے اردو میں مترادف الفاظ لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے کسی بھی نظریے کی تعریف، وضاحت یا مثال پیش نہیں کی۔ محمد عامر سہیل نے اپنی مرتب کردہ کتاب "نو آبادیات و مابعد نو آبادیات (تصور، تاریخ، اطلاق)" میں ہومی کے بھابھا کے تصورات پر ایک تعارفی مضمون شامل ہے۔ جو دراصل اردو تحقیق اور تنقیدی میدان میں نہ ہونے کے برابر ہے بلکہ صرف ایک اشارہ ہے اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ ہومی کے بھابھا کی تصنیف "The location of Culture" کے علاوہ محقق نے ایک اور انگریزی کتاب "Postcolonial Studies: The Key Concepts" سے ان تصورات کو سمجھنے کے لیے استفادہ کیا ہے۔ یہ کتاب Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin نے مرتب کی ہے۔ اس کے علاوہ پروفیسر رابرٹ جے سی یونگ کی کتاب "An Introduction to Postcolonialism:" میں بھی اس حوالے سے مواد موجود ہے۔ ہومی کے بھابھا کے دریافت کردہ تصورات کو سامنے رکھ کر مجوزہ تحقیقی کام کو آگے لے جایا گیا ہے۔ ہومی کے بھابھا کے وضع کردہ تصورات کو محقق مابعد نو آبادیات کے تناظر میں ڈپٹی نذیر احمد کے منتخب ناولوں پر لاگو کیا ہے۔

٦۔ تحقیقی طریقہ کار

مجوزہ تحقیقی کام کا تعلق ادبی تحقیق سے وابستہ ہے۔ اس لیے مجوزہ تحقیقی مقالے کی نوعیت معیاری تحقیق یعنی (Qualitative Nature of Research) ہو گی،یعنی مجوزہ تحقیق کے دوران محقق موضوع سے متعلق معلومات، تصورات، تصورات اور شواہد جمع کر کے اس کا بہ خوبی تجزیہ کیا گیاہے اور آخر میں نتائج اخذ کر لیے ہیں چوں کہ اس مقالے کا موضوع ڈپٹی نذیر احمد کے منتخب ناولوں پر ہومی کے بھابھا کے مابعد نو آبادیاتی تصورات کا اطلاق کر لیاہے۔ جس میں سب سے پہلے محقق بنیاذی مآخذ تک رسائی کر لیاہے۔ مقالے کی تکمیل کے لیے محقق ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں پر ہومی کے بھابھا کے تصورات کو لاگو کیا ہے۔ اس عمل کو مکمل کرنے کے لیے ثانوی مآخذ سے بھی دوران تحقیق استفادہ لیاہے۔ ثانوی مآخذ میں اردو کتب اور رسائل وجرائد کے علاوہ انگریزی تنقیدی کتب، لغات، ریسرچ پیپرز اور تحقیقی و تنقیدی مضامین شامل ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس سلسلے میں دیگر تحقیقی مقالوں اور مختلف برقی سائٹس بھی استعمال کیے گئیں۔ یوٹیوب اور گوگل پر موضوع سے متعلق آن لائن لیکچرز اور انٹرویوز سے بھی استفادہ لیا گیاہے۔۔ برقی سائٹس کے علاوہ عہد حاضر میں دیگر موجود ادبی تحریروں اور مواد سے استفادہ کیا گیاہے۔ نیز ادبی تحقیق کے جملہ اصولوں کے اطلاق کے بعد حاصل شدہ مواد کے اثبات و نفی کے ذیل میں نتائج مرتب کیے گئے ہیں۔ مجوزہ تحقیقی کام کے حوالے سے ڈپٹی نذیر احمد کے منتخب ناولوں کو لیا گیاہے۔ ان ناولوں میں وہ کردار اور رویے پائے جاتے ہیں، جس کی طرف ہومی کے بھابھانے اپنی کتاب "The location of culture" میں اس کی وضاحت کیا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد ہندوستان میں نو آبادیاتی دور میں پیدا ہوئے، جس کا شمار نو آبادیاتی ادبا میں ہوتا ہے مسلم گھرانے سے ان کا تعلق تھا اور خود بھی مولوی تھے۔ اس کے باوجود وہ برطانوی انگریزوں کے ساتھ مختلف ملازمتوں پر فائز رہے۔ انھوں نے اپنے ناولوں میں حاکم اور محکوم معاشرے کی عکاسی کی ہے، جس کی وجہ سے ان کے ناولوں پر ہومی کے بھابھا کے وضع مابعد نو آبادیاتی تصورات کا اطلاق کیا گیاہے ۔ جن کی مثالیں ان کے فن پاروں میں جابجا موجود ہے۔

۷۔ مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق

بیشتر ادیبوں نے ڈپٹی نذیر احمد کے فن اور شخصیت پر زیادہ کام کیا ہے۔اس کے علاوہ ان کے ادبی فن پاروں پر تنقیدی تبصرے اور تجزیے کیے ہیں ۔اگر جدید تنقیدی تصورات کے حوالے سے دیکھا جائے تو اس حوالے سے ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں پر نو آبادیات کے حوالے سے تحقیقی مضامین لکھے گئے ہیں، لیکن ہومی کے بھابھا کے وضع کردہ تصورات کے حوالے سے ابھی تک کوئی کام نہیں ہوا۔ البتہ جامعات کی سطح پر ان کی شخصیت اور ناولوں پر جو مقالات لکھے جا چکے ہیں، وہ میرے موضوع سے بالکل مختلف ہیں مجوزہ موضوع پر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے پی ایچ ڈی کا مقالہ "مولوی نذیر احمد دہلوی احوال و آثار" تحریر کیا ہے۔ جس میں موصوف نے نذیر احمد کی شخصیت، فن، ناول نگاری اور ادبی خدمات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ عین اسی طرح سیدہ سعدیہ بخاری نے ایم فل کا مقالہ "ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں کا اسلوبیاتی مطالعہ " کے نام سے لکھا ہے، جب کہ ڈاکٹر اعجاز علی ارشد نے "نذیر احمد کے ناول نگاری" کے عنوان سے مقالہ تحریر کیا ہے، جس میں نذیر احمد کے ناولوں پر تنقید کی گئی ہے مذکورہ بالا تمام تحقیقی اور تنقیدی کام، میرے تحقیقی کام سے سراسر مختلف ہے اور ایک ہی سطح کا کام ہے۔

۸۔ تحدید

ڈپٹی نذیر احمد کے تینوں ناول (مراۃ العروس، بنات النعش اور ابن الوقت) زیر نظر تحقیق میں شامل ہیں۔ اور ان تینوں ناولوں میں مختلف کرداروں کا تجزیاتی مطالعہ شاملِ تحقیق ہے۔ اس کے علاوہ مصنف کے دوسرے ناول اور تصانیف مجوزہ تحقیق میں شامل نہیں ہیں۔

۹۔ پس منظری مطالعہ

ڈپٹی نذیر احمد کی نثری تصانیف خصوصا ان کے ناول ایک وسیع پس منظر رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے اس عہد کے نو آبادیاتی ہندوستان کا سیاسی، سماجی اور معاشرتی پس منظر سے آگاہی بہت اہم ہے۔ اس پس منظر سے واقفیت اور آگہی کے لیے محقق اس دور کے دیگر ادبی، سیاسی اور تاریخی کتب سے استفادہ حاصل کرے گا

۔جس کی مدد سے دوران تحقیق یہ رجحانات اور مباحث مزید واضح ہو جائیں گے۔ ہندوستان میں برطانوی نو آبادیاتی دور کی سیاسی اور تاریخی حوالے سے فرانسیسی مستشرق "گارسی دتاسی" نے "خطبات گارسی دتاسی" کے نام سے مختلف موضوعات پر خطبات تحریر کیے ہیں۔ جن میں موضوع کے متعلق مواد موجود ہے۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ نے "مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں" لکھا ہے۔اس میں موضوع کے متعلق کئی حوالے موجود ہے۔ اسی طرح ایڈورڈ سعید کی کتاب "Orientalism" اور "Culture and Imperialism" اور فرانز فینن کی کتاب "The Writched of Earth" اور "Black Skin & White Masks" موضوع کی بنیادی مباحث کے حوالے سے اہمیت کے حامل ہے۔علامہ عبداللہ یوسف علی کی کتاب "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ" خصوصی اہمیت رکھتی ہے۔یہ کتاب بارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ جس میں انھوں نے ہندوستان میں انگریزوں کی آمد، حکومت، اقتدار، روایات، تہذیب و ثقافت اور مختلف کارناموں کو بیان کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مقامی مسلمان اور ہندو قوم کی روایات اور معاشرے کو پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر مبارک علی کی مختلف کتب اور ڈاکٹر جمیل جالبی کی کتاب "تاریخ ادب اردو" میں موضوع سے متعلق مواد موجود ہے۔چوں کہ ہر عہد میں درپیش حالات وواقعات سے ادبا کی تحریریں رنگ بدلتی ہیں۔ اس لیے ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں کی ادبی اور سیاسی فضا اور سماج کے بدلتے ہوئے رجحانات کا مطالعہ کرنا ہے، جو موصوف کے ناولوں کو سمجھنے، جدید تنقید اور جدید تناظرات کو لاگو کرنے کے

لیے ایک اہم حیثیت رکھتی ہیں۔

۱۰۔ موضوع کی اہمیت

ڈپٹی نذیر احمد اردو ادب کے پہلے ناول نگار ہونے کے ساتھ ایک اچھے مترجم، مقرر، شاعر اور بے مثل ادیب بھی ہیں۔ان کے ناولوں میں ۱۸۵۷ء کے بعد کے نو آبادیاتی ہندوستانی معاشرے کے تمام عصری متضادات اور رجحانات کی منظر کشی موجود ہے۔ دہلی کالج میں تعلیم حاصل کرنے کے سبب ڈپٹی نذیر احمد کے مزاج میں خاص تبدیلی واقع ہوئی اور ان کے باطن نے روایت سے بغاوت کی، اس لیے انھوں نے نو آبادکار

انگریز سامراج کے سیاسی، سماجی اور معاشی مقاصد اور قوتوں کا شعوری طور پر اپنے ناولوں میں پرچار کیا ہے۔ برطانوی نو آبادکار نظام نے ان کی شخصیت میں جو تبدیلیاں پیدا کیں مصنف نے انہیں اپنے ناولوں میں سمیٹنے اور بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے بعد ہندوستان میں قدیم اشرافیہ ختم ہو چکا تھا اور ان کی جگہ نیا متوسط طبقہ میدانِ عمل میں آ چکا تھا جو حصولِ تعلیم کے بعد انگریز حکومت کی ملازمت، رسوم و روایات، ان کی نقالی اور انگریز کلچر میں خود کو رنگنے میں عافیت دیکھ رہا تھا۔ یوں تاریخ شاہد ہے کہ مذکورہ دور میں کچھ ایسے کردار معاشرے میں جنم لے چکے تھے جو بنیادی طور پر نقالی، مخلوطیت، ثقافتی فرق اور دو جذبیت سے سرشار تھے۔ ایسے کرداروں کے رویوں کا تنقیدی جائزہ مجوزہ موضوع کی اہمیت کی دلیل ہے۔ جس سے اردو تحقیق اور تنقید میں ایک نئے باب کا اضافہ ہو گا۔

ب۔ ڈپٹی نذیر احمد کا تعارف:

ا۔ پیدائش:

نذیر احمد کے سالِ ولادت میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان کی تاریخِ پیدائش کے حوالے سے ادبی محققین نے اپنی آرا پیش کی ہیں۔ یہ بات ٹھیک ہے کہ ان کے والد نے "ریہڑ" میں قاضی غلام علی شاہ کی بیٹی سے شادی کی اور وہاں پر چار سال تک اپنے خسر کے گھر میں خانہ داماد بن کر رہے تھے۔ ریہڑ میں سعادت علی کے دو بیٹے علی احمد اور نذیر احمد پیدا ہوئے تھے۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے پی ایچ ڈی کا مقالہ نذیر احمد کی ادبی خدمات اور تصانیف پر تحریر کیا ہے، جس میں انھوں نے نذیر احمد کی تاریخ پیدائش کے حوالے سے لکھا ہے:

> "مولوی سعادت علی صاحب اپنے خسر قاضی غلام علی شاہ کے یہاں موضع ریہڑ میں تھے کہ وہیں ان کے بڑے صاحب زادے علی احمد اور ڈھائی تین سال بعد ۱۸۳۰ء میں دوسرے صاحب زادے نذیر احمد پیدا ہوئے۔"(۱)

مذکورہ بالا حوالے کو مد نظر رکھتے ہوئے راقم ڈپٹی نذیر احمد کی تاریخِ پیدائش کو ان کی تعلیمی حساب سے جانچنے کی کوشش کرے گا۔ جنوری ۱۸۴۵ء میں انھوں نے دہلی کالج میں داخلہ لیا، اس حساب سے ان کی تاریخ پیدائش ۱۸۳۰ء بنتی ہے۔ کیوں کہ دہلی کالج میں داخلہ لیتے وقت ان کی عمر سترہ سال تھی اور یہ وہی عمر

ہے جو ان کی ۱۸۳۰ ء میں تاریخِ ولادت سے میل کھاتی ہے۔ لہٰذا، راقم الحروف مذکورہ بالا تمام شواہد کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اردو ادب کے کلاسیکی، نام ور ادیب، ناول نگار، مترجم، ماہر تعلیم، مقرر اور اصلاحی مضامین لکھنے والے نذیر احمد نے ۱۸۳۰ ء میں موضع ریہڑ، تحصیل نگینہ، ضلع بجنور میں اپنے نانا قاضی غلام علی شاہ کے گھر میں آنکھ کھولی۔ نذیر احمد کے ننھیال اور ددھیال دونوں گھرانوں کا تعلق مذہبی گھرانے سے تھا، جس میں ان کی خوب تربیت اور پرورش ہوئی۔

۲۔ تعلیم:

نذیر احمد نے روایتی تعلیم کا آغاز اپنے گھر سے کیا۔ ان کے والد مولوی سعادت علی فارسی کے عالم تھے، عربی بھی خوب جانتے تھے۔ روایتی تعلیم کے مطابق سب سے پہلے گھر پر اپنے والد سے بغدادی قاعدہ پڑھا۔ پھر قرآن مجید کی تعلیم شروع ہوئی۔ تحصیلِ علم کے میدان میں یہ ان کا پہلا قدم تھا۔ اس کے بعد والد سے فارسی کی کتابیں پڑھنا شروع کیں، جو نذیر احمد کے مزاج کے خلاف تھیں۔ روایتی تعلیم کے ساتھ گھر پر ان کی خوب پرورش اور تربیت کی گئی، جس سے نذیر احمد کی شخصیت میں خود داری، محنت و مشقت، جفاکشی اور صاف گوئی جیسی اعلا صفات پیدا ہوئیں۔ اس کام یاب زندگی میں ان کے والد کا بڑا ہاتھ رہا۔ اسی بہ دولت وہ تمام عمر اپنے والد کے احسان مند رہے۔ بعد میں انھوں نے یہ سلوک اور احسان اپنے بچوں سے کیا۔ اپنے اکلوتے بیٹے بشیر الدین احمد کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "میں نے تمہارے ساتھ وہ کیا اور کرتا ہوں جو میرے باپ نے (خدا ان کو جنت نصیب کرے) میرے ساتھ کیا۔" (۲)

مولوی سعادت علی خوب معلم تھے۔ اپنے دونوں بیٹوں علی احمد اور نذیر احمد کو ابتدائی تعلیم گھر پر دی تھی۔ جب نذیر احمد نو سال کے ہوئے تو والد نے دونوں بیٹوں کو مزید تعلیم کے لیے مولوی نصر اللہ خان خویشگی کے حوالے کر دیا، جو اپنے دور کے مشہور صوفی بزرگ اور عالم تھے۔ مولوی نصر اللہ خان خویشگی اس وقت بجنور میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ نذیر احمد کے دادا پیر جی نجابت علی کے ساتھ نصر اللہ خان کی بڑی عقیدت تھی۔ اسی عقیدت کی وجہ سے وہ نجابت علی کے خاندان والوں کا بہت خیال رکھتے تھے۔ نیز ان کے ساتھ مخلصانہ سلوک اور برتاؤ کیا کرتے تھے۔ ان کے بنگلے میں مریدوں اور شاگردوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ شاگردوں کے اس گروہ میں علی احمد اور نذیر احمد بھی شامل تھے۔ انھوں نے دونوں کی ذہانت سے متاثر ہو کر ان کو اپنے حلقۂ درس میں شامل کیا۔ حصولِ علم کا یہ سلسلہ تین سال تک جاری رہا۔ ۱۸۴۲ ء میں نصر اللہ خان کا تبادلہ مظفر نگر سے اعظم گڑھ ہو گیا تو دونوں بھائیوں کی تعلیم کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ مولوی سعادت علی اور ڈپٹی نصر اللہ خان کے ایک

دوسرے کے ساتھ اچھے مراسم تھے، ان مراسم کی بنیاد پر نصر اللہ خان نے مولوی سعادت علی کو مشورہ دیا کہ اپنے بچوں کو مزید تعلیم کے لیے دہلی بھیج دیں۔ انھوں نے اس مشورے پر عمل کیا اور دونوں بیٹوں کو مزید تعلیم کے لیے دہلی بھیج دیا۔

۴۔ دہلی کالج میں داخلہ:

علی احمد اور نذیر احمد ۱۸۴۵ء میں دہلی کالج میں داخل ہوئے اور کالج کی طرف سے دونوں بھائیوں کو چار چار روپے ماہ وار وظیفہ ملتا رہا۔ اس وقت دہلی کالج کے پرنسپل ڈاکٹر شیر نگر نے یہ خواہش ظاہر کی کہ نذیر احمد انگریزی بھی پڑھے، لیکن ان کے والد ایک کٹر مولوی تھے اور انگریزی کے سخت مخالف تھے، اسی وجہ سے نذیر احمد نے دہلی کالج میں عربی کا مضمون لے لیا۔ دہلی کالج میں داخلہ لینے کے بعد نذیر احمد بے حد خوش تھے۔ اس لیے کہ انہیں مولویوں کی خدمت اور گھروں کی گداگری سے مکمل طور پر نجات مل گئی تھی۔ ان کی خدمتوں اور گھر کے سوداسلف سے چھٹکارا مل گیا تھا۔ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان مدارس کے مقابلے میں کالج کو کم تر تصور کرتے تھے۔ کالج کو مدرسے کے مقابلے میں جہالت خانہ تصور کرتے تھے۔ ایسے سخت مخالفت کے دور میں انھوں نے کالج میں داخلہ لیا۔ جدید مغربی علوم وفنون کے حوالے سے دہلی کالج اس وقت بہت مشہور تعلیمی ادارہ تھا، جس میں مشرقی علوم کے ساتھ مغربی علوم بھی پڑھائے جاتے تھے۔

اس دور میں دہلی کالج قدیم وجدید اور مشرقی ومغربی علوم کا سنگم تھا۔ اس ادارے میں ہندوستان کی ہر جگہ کے طلبا تعلیم حاصل کرتے تھے۔ جن میں بعض طلبا بڑے گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ خوش قسمتی سے اس درس گاہ میں نذیر احمد کے ساتھ بعض ذہین اور قابل طلبا بھی زیر تعلیم تھے، جو بعد میں اردو زبان وادب کے نام ور ادبا کی صف میں شمار ہونے لگے، انھوں نے اردو ادب کی ایسی بیش بہا خدمات سرانجام دیں کہ جن کی بہ دولت ان کے نام آج تک زندہ ہیں۔ نذیر احمد کے ان ساتھیوں میں مولانا محمد حسین آزاد (۱۸۵۷ء-۱۹۱۰ء)، مولوی ذکا اللہ (۱۸۳۲ء-۱۹۱۰ء) مولوی ضیا الدین، منشی کریم الدین (۱۸۲۱ء-۱۸۷۹ء)، پیارے لال آشوب (۱۸۳۷ء-۱۹۱۴ء) اور سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء- ۱۸۹۸ء) کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ دہلی کالج میں سر سید احمد خان اور نذیر احمد دونوں فارسی جماعت کے ہم سبق تھے اور مولوی ضیاالدین عربی جماعت کے ہم مکتب تھے۔ ان مروجہ علوم کے ساتھ ساتھ جدید مغربی علوم کی تعلیم بھی دی جاتی تھی، جن میں سائنسی مضامین، جغرافیہ، ہیت، فلسفہ اور تاریخ وغیرہ شامل تھے۔

مذکورہ بالا تمام طلبا نذیر احمد کے قریب ترین ساتھیوں میں شامل تھے۔ انھوں نے تعلیم حاصل کرنے کے بعد سرسید کی تحریک علی گڑھ (مسلمانوں کی طرف سے انگریز مفاہمتی تحریک) میں اہم کردار ادا کیا۔ دہلی

کالج میں تعلیم حاصل کرنے سے نذیر احمد کو یہ فائدہ حاصل ہوا کہ یہاں پر انھوں نے قدیم مشرقی علوم کے ساتھ جدید مغربی علوم اور جدید طرز زندگی کو مد نظر رکھا، جس کی وجہ سے ان کی شخصیت اور مزاج میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ مزاج کی یہ تبدیلی ہندوستان کی شکستہ قوم کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئی۔ وہ زندگی کی جدید قدروں اور تقاضوں سے جتنے بھی واقف ہو چکے تھے یہ سارے اثرات ان پر دہلی کالج کی تعلیم سے ثبت ہوئے تھے۔

دہلی کالج کی تعلیم سے ان کے خیالات میں تبدیلی آگئی تھی۔ اس لیے ان کا ذہن اور خیالات مقامی روایات سے جدت کی طرف بڑھنے کی کاوش کرتے تھے۔ ان کے خاندان کے افراد مولوی اور مفتی تھے۔ نذیر احمد کی تربیت بھی اسی مذہبی ماحول میں ہوئی تھی لیکن جدید تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اپنے آپ کو دورِ جدید اور جدید حالات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

۵۔ شادی:

نذیر احمد نے دو شادیاں کی تھیں۔ پہلی شادی اپنی مرضی کے مطابق کی تھی، جس میں اپنے ماں، باپ اور رشتہ داروں سے صلاح مشورہ نہیں لیا۔ اس لیے ان کی والدہ ان سے سخت ناراض تھیں۔ اس زمانے میں وہ دہلی کالج کے طالب علم تھے۔ کالج کے ماحول اور تعلیم نے ان پر یہ اثر کیا کہ ان کے مزاج اور شخصیت میں آزاد خیالی کی لہر چل پڑی تھی، جس کی وجہ سے وہ اپنے خاندان کے جاہل قسم کے لوگوں سے نفرت کرنے لگے اور ان کو حقیر سمجھنے لگے۔ اسی وجہ سے انھوں نے اپنی مرضی سے شادی کی۔ یہ ان کی سب سے بڑی بغاوت تھی کہ خاندان کے رسم و رواج اور قید و بند سے انحراف کیا۔ دوسری بیوی سے ان کی کوئی اولاد نہیں تھی جب کہ پہلی زوجہ صفیۃالنسا بیگم سے اللہ تعالیٰ نے انہیں اولاد کی نعمت سے نوازا تھا۔ تاج بیگم فرخی کے بہ قول نذیر احمد کو اللہ نے اس بیوی سے کل چودہ اولادیں دی تھیں۔ جن میں صرف دو لڑکیاں اور ایک لڑکا زندہ رہا۔ باقی سب اللہ کو پیارے ہو گئے تھے۔ (3) جب کہ جمیل اختر کا بیان ہے کہ نذیر احمد کی کل بیس اولادیں تھیں۔ نذیر احمد کے زندہ بچوں میں بڑی بیٹی کا نام امۃ السکینہ بیگم تھا اور چھوٹی بیٹی کا نام صغریٰ بیگم تھا، جب کہ اکلوتے بیٹے کا نام بشیر الدین احمد تھا۔

۶۔ ملازمت:

مولوی نذیر احمد دہلی کالج میں زیر تعلیم تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ نذیر احمد نے پہلی ملازمت پنجاب کے ایک قصبے کنجاہ میں شروع کی تھی۔ اس وقت گجرات میں چھ سکولوں کا اجرا ہوا اور یہ چھ سکول سر رچرڈ ٹمپل کی نگرانی میں کھولے گئے تھے۔ ان سکولوں میں عربی مضامین کے لیے جو اساتذہ بھرتی ہوتے تھے،

ان کے لیے شرط یہ رکھی گئی کہ وہ اساتذہ دہلی کالج سے تعلیم یافتہ ہوں۔ ان چھ سکولوں کے لیے چھ مولویوں کا انتخاب کیا گیا، جن میں سے ایک مولوی نذیر احمد تھے۔ یہ ان کی پہلی ملازمت تھی۔ چھ مہینے بعد انھوں نے اس ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور کسی دوسری ملازمت کی تلاش کرنے لگے۔ دوسری ملازمت کان پور میں ڈپٹی انسپکٹری تھی۔ اس ملازمت کو انھوں نے قبول کیا۔ ان دنوں سکولوں کے انسپکٹر کیپٹن فلر نامی انگریز تھے۔ فُلر اور نذیر احمد کی ایک دوسرے سے نہیں بنتی تھی۔ دونوں کی طبیعت نہ لگنے کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ نذیر احمد پان کھانے کے بہت شوقین تھے جب کہ کیپٹن فُلر مغربی تہذیب کے تربیت یافتہ تھے، وہ پان کھانے والوں سے سخت نفرت کرتے تھے اور ان کو سخت ناپسند کرتے تھے۔

"ایک دن نذیر احمد کیپٹن فُلر سے بات کر رہے تھے، گلوری گلے میں دبی ہوئی تھی۔ بات کرتے کرتے چھینٹیں اڑ کر فلر کے کپڑوں پر پڑیں اور بہت ناراض ہوا۔"(۴)

اس ناراضی اور طبیعت نہ لگنے کے سبب انھوں نے ملازمت کو خیر باد کہا اور کان پور چھوڑ کر دلی چلے گئے۔ اس ملازمت کے بعد انھوں نے تعزیراتِ ہند کے ترجمے کا کام کیا اور ایسی اصطلاحات وضع کیں جو آج تک اردو زبان میں مستعمل ہیں۔ آخری ملازمت انھوں نے حیدر آباد میں کی۔ اس میں وہ بے حد خوش تھے، سب ان سے عزت واحترام سے پیش آتے تھے۔

۷۔ ملازمت سے سبک دوشی:

نواب سر سالار جنگ اول کی وفات (۱۸۸۳ء) کے بعد حیدر آباد کی ریاست میں خوشی اور عیش و عشرت کی زندگی کا سورج غروب ہوا۔ سالار جنگ اول کی وفات کے بعد ان کے صاحب زادے نواب لائق علی خان نے اپنے والد کے اختیارات سنبھال لیے۔ برطانوی حکومت نے اپنے مفادات کے تحت نواب محبوب علی خان کو اختیارات دیے۔ ان اختیارات کی وجہ سے سالار جنگ دوم کے رویے میں تبدیلی آئی۔ بوالہوس لوگوں نے حالات کا فائدہ اٹھایا اور ریاست کے بڑے بڑے عہدے داروں پر الزامات لگائے، جس سے دربار کے اعلا عہدے دار قابلِ اعتراض ٹھہرے۔ ان میں نذیر احمد بھی شامل تھے۔ آخر نواب صاحب کے رویے سے نذیر احمد تنگ آ گئے اور ایک دن دربار میں نواب صاحب کو صاف کہہ دیا:

"سرکار اب تو آپ نواب بہ فضل الٰہی مدار المیام ہو گئے۔ اس سے بڑھ کر اور کیا رتبہ ہو سکتا ہے، پھر آپ کو پڑھنے پڑھانے کی کیا ضرورت ہے۔ آپ کو ضرورت نہیں اور مجھے فرصت نہیں۔ میں معافی کا درخواست گزار ہوں۔"(۵)

یہ بات نواب صاحب کو راس نہ آئی، لیکن نذیر احمد بے باک انسان تھے۔ وہ کسی کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ بالآخر ۱۸۸۴ء میں حیدر آباد کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا۔

۸۔ ادبی زندگی کا آغاز:

نذیر احمد نے ادبی زندگی کا آغاز اپنے ناول "مراۃ العروس"(۱۸۶۹ء) سے کیا۔ اس دور میں نذیر احمد ضلع جالون میں ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر فائز تھے۔ وہاں پر جب ان کے بچے پڑھنے کے قابل ہوئے تو ان کے پڑھنے کے لیے خود درسی کتب لکھیں۔ بیٹے بشیر الدین احمد کے لیے خود درسی کتاب "چند پند" (۱۸۷۱ء) لکھی۔ چھوٹی بیٹی صغریٰ بیگم کے لیے "منتخب الحکایات"(۱۸۶۹ء) لکھی۔ اس کتاب میں چھوٹی بڑی ۷۷ حکایات تھیں۔ اپنی بڑی بیٹی امۃ السکینہ کے لیے ۱۸۶۶ء میں تدریسی کتاب لکھنا شروع کی، روز دو چار صفحات لکھ لیتے، اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہا اور ۱۸۶۹ء میں یہ کتاب پورے ناول کی شکل میں منظرِ عام آئی۔ یہ نذیر احمد کی پہلی ادبی تصنیف تھی۔ یہ ناول اتنا مقبول ہوا کہ لڑکیوں کو اس کی چند عبارات زبانی یاد ہو گئیں۔ اس کے بعد تیسرا ناول "توبۃ النصوح"(۱۸۷۴ء) لکھا۔ اس ناول پر بھی سرکار کی طرف سے ایک ہزار روپے انعام حاصل کیا۔ اس کے بعد حیدر آباد چلے گئے۔ حیدرآباد کی ملازمت سے استعفیٰ کے بعد دلی میں مستقل سکونت اختیار کی۔ دلی میں دوبارہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا۔ یہاں ان کی ادبی تصانیف کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ اسی دوران انھوں نے اپنا چوتھا ناول "فسانۂ مبتلا" (۱۸۸۵ء) لکھا۔ اس کے بعد پانچواں ناول "ابن الوقت" (۱۸۸۸ء) تحریر کیا۔ یہ ۱۸۵۷ء میں غدر کے واقعات پر مبنی ناول ہے۔ ان کا چھٹا ناول "ایامی "۱۸۹۱ء میں منظرِ عام پر آیا۔ نذیر احمد کی آخری ادبی تصنیف "رویائے صادقہ" ہے۔ یہ ان کا ساتواں ناول ہے جو ۱۸۹۴ء میں شایع ہوا۔

دلی میں قیام کے دوران نذیر احمد نے ادبی تصانیف کے علاوہ مذہبی تصانیف بھی لکھی ہیں۔ ان میں "ترجمہ القرآن" (۱۸۹۵ء)، "الحقوق والفرائض" (۱۹۰۳ء)، "اجتہاد" (۱۹۰۷ء) ، "امہات الامۃ " (۱۹۰۸ء) (یہ کتاب شایع ہونے کے بعد جلا دی گئی)، اور آخری مذہبی کتاب "مطالب القرآن" ہے۔ یہ قرآن مجید کی تفسیر تھی، جیسے ہی شروع کی، زندگی نے وفا نہ کی اور نذیر احمد وفات پا گئے۔ اس وجہ سے یہ ناتمام رہ گئی۔

۹۔ وفات:

نذیر احمد پر فالج جیسے جان لیوا مرض نے اپریل ۱۹۱۲ء میں حملہ کیا۔ فالج کے حملے سے ان کے ایک

ہاتھ اور ایک پیر نے کام چھوڑ دیا۔ جس کی وجہ سے وہ اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے سے قاصر ہو گئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ مرض میں مزید اضافہ ہوتا رہا۔ نتیجتاً، ان کی زبان نے کام کرنا چھوڑ دیا۔ اس کے بعد وہ ہاتھوں کے اشارے سے بات کرتے تھے۔ ایک دن اچانک ان کی سانسیں تیز ہو گئیں اور ایک دن بعد بے ہوش ہو گئے۔ اس سخت علالت کو نذیر احمد برداشت نہیں کر سکے اور ۳ مئی ۱۹۱۲ء کو رات پونے آٹھ بجے انتقال کر گئے۔(۶)

نذیر احمد جیسے عظیم ادیب، شاعر اور مقرر کی وفات پر ملک میں غم کی لہر دوڑ گئی۔ مختلف اخبارات میں ان کی وفات پر تعزیتی مضامین شایع ہوئے۔ ان مضامین کے علاوہ ان کی ادبی و قومی خدمات کو بھی سراہا گیا۔

ج: ہومی کے بھابھا کا تعارف:

ہومی کے بھابھا یکم نومبر ۱۹۴۹ء کو انڈیا کے مشہور شہر ممبئی میں پیدا ہوئے۔(۷) ان کے والد پیشے کے اعتبار سے اپنے زمانے کے مشہور وکیل تھے۔ ہومی کے بھابھا کا تعلق معزز پارسی خاندان سے تھا۔ ابتدائی تعلیم اپنے آبائی علاقے میں حاصل کی۔ اس کے بعد انھوں نے Elphinstone (الفنسٹن) نامی کالج سے بی اے کیا۔ یہ ادارہ اس دور میں ہندوستان کے اعلا کالجوں میں سے ایک تھا۔ بی اے مکمل کرنے کے بعد انگریزی ادب میں کرسچ، چرچ، آکسفورڈ یونی ورسٹی سے ایم اے کرنے کے بعد ایم فل اور ایم فل مکمل کرنے کے بعد ڈی فل ڈگری حاصل کی۔(۸)

ا۔ شادی:

ہومی کے بھابھا نے جے کیولین بھابھا سے شادی کی، جو ہندوستان کے شہر ممبئی میں ۱۹۵۱ء میں پیدا ہوئیں۔ وہ بھی پڑھی لکھی خاتون تھیں۔ انھوں نے آکسفورڈ یونی ورسٹی سے ۱۹۷۳ء میں بی اے فلسفہ اور نفسیات میں کیا۔ اس کے بعد ۱۹۷۵ء میں ماسٹرز کی ڈگری "Applied Social Science" کے مضمون میں اسی یونی ورسٹی سے حاصل کی۔ جے کیولین بھابھا کے والدین کا تعلق جرمنی سے تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران وہ جرمنی سے نکل کر اٹلی میں مقیم ہو گئے۔ جے کیولین بھابھا کو برطانوی شہریت حاصل تھی۔ ان کے تین بچے پیدا ہوئے، جن میں دو بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ بیٹوں کے نام اسین بھابھا اور ستیا بھابھا ہے جب کہ بیٹی کا نام لیبیہ بھابھا ہے۔

۲۔ ملازمت:

ہومی کے بھابھا نے ملازمت کا آغاز معلمی سے کیا۔ دس سال سے زیادہ عرصے تک وہ سسیکس (Sussex) یونی ورسٹی میں لیکچرار کے عہدے پر فائز رہے۔ اس کے بعد انھوں نے پرنسٹن (Princeton) یونی ورسٹی میں سینئر فلاحی شراکت حاصل کی۔ اس کے ساتھ یہاں وہ وزٹنگ پروفیسر بھی مقرر ہوئے۔ اس درس گاہ کی بنیاد ملکہ الزبتھ نے ۱۷۴۶ء میں کالج آف نیو جرسی کے نام سے رکھی تھی۔ بعد میں اس کالج کو یونی ورسٹی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس ملازمت کے بعد ہومی کے بھابھا پنسلوینیا (Pennsylvania) یونی ورسٹی میں وزٹنگ پروفیسر تعینات ہوئے۔ یہ یونی ورسٹی امریکا کے مشہور ترین شہر Philadelphia میں ۱۷۴۰ء میں بنائی گئی تھی۔ اس ادارے میں ملازمت کے دوران انھوں نے رچرڑرائٹ (۱۹۰۸ء-۱۹۶۰ء) کے لیکچروں کو محفوظ کیا۔ رچرڑرائٹ مشہور امریکن ناول نگار، افسانہ نگار، مضمون نگار اور تحلیلِ نفسی کے ماہر تھے۔

پنسلوینیا یونی ورسٹی میں ملازمت کے بعد ہومی کے بھابھا "Darmouth" کالج میں تنقیدی دبستان اور نظریے کے شعبے میں ممبر بنے۔ ۱۹۹۷ء سے ۲۰۰۱ء تک وہ شکاگو یونی ورسٹی میں انسانی حقوق کے "Charter D. Tripp" پروفیسر مقرر ہوئے۔ پھر ۲۰۰۱ء سے ۲۰۰۲ء تک یونی ورسٹی کالج لندن میں وزٹنگ پروفیسر کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ ۲۰۰۲ء کے بعد وہ ہارورڈ یونی ورسٹی میں انگریزی اور امریکی زبان و ادب کے "Anne F.Rothenberg" پروفیسر مقرر ہوئے۔ اس طرح وہ ہارورڈ میں "Mahindra Humanities Center" کے ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہومی کے بھابھا ڈیوک یونی ورسٹی پریس کی جانب سے ایک تعلیمی رسالے پر بھی کام کرتے رہے۔ (۹) ادبی اور علمی خدمات کے صلے میں ہومی کے بھابھا کو حکومتِ ہندوستان کی طرف سے ۲۰۱۲ء میں پدم بھوشن ایوارڈ سے نوازا گیا۔ (۱۰)

۳۔ ہومی کے بھابھا کی اہم تصانیف:

مابعد نو آبادیاتی تنقید کے حوالے سے ہومی کے بھابھا نے مختلف تنقیدی مضامین اور تصانیف تحریر کی ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے دیگر ادبا اور ناقدین کی کتابوں پر مقدمے اور تبصرے بھی لکھے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے بیشتر ادیبوں کے تنقیدی مضامین کو یک جا کر کے ان کو کتابی شکل میں شایع کیا ہے۔ ہومی کے بھابھا کی اہم تصنیف "The Location of Culture" ہے یہ کتاب ان کے مختلف تنقیدی اور تاریخی مضامین کا مجموعہ ہے۔ اس سے پہلے یہ مضامین انھوں نے مختلف تحقیقی اور تنقیدی جریدوں میں شایع کروائے تھے۔ ۱۹۹۴ء میں ان تنقیدی مضامین کو یک جا کر کے ایک کتابی صورت میں روٹلیج پبلشر لندن سے شایع کیا گیا۔ اس کتاب میں کُل بارہ مضامین ہیں جو تنقیدی حوالوں پر لکھے گئے ہیں۔ عہدِ حاضر میں یہ کتاب مابعد نو آبادیاتی تنقید

کا اہم حوالہ ہے۔ اس کی شہرت اور مقبولیت نہ صرف انگریزی ادب تک محدود ہے بلکہ اردو ادب کے ناقدین اور محققین بھی اس کتاب سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

"Nation & Narration" پہلی بار یہ کتاب ۱۹۹۰ء میں روٹلیج پبلشر سے شایع ہوئی۔ یہ کتاب ہومی کے بھابھا نے مرتب کی، جس میں مختلف مغربی ناقدین کے مضامین موجود ہیں۔ اس کتاب میں کُل سولہ تنقیدی مضامین شامل ہیں۔ یہ کتاب اس دوران مرتب کی جب موصوف سسیکس یونی ورسٹی میں درس و تدریس کی خدمات پر مامور تھے۔ اس کتاب میں انھوں نے اس بات کو موضوع بنایا ہے کہ اقوام وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اپنی تاریخ اور ظہور سے محروم ہو جاتی ہیں، نیز یہ حالات و واقعات ایک دیومالائی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ ان تصانیف کے علاوہ ہومی کے بھابھا نے مختلف تنقیدی حوالوں پر بیشتر مضامین لکھے ہیں۔ جن میں انھوں نے تنقیدی، تاریخی اور ادبی حوالوں کو پیش کیا ہے۔ یہی مضامین جدید تنقید اور تصورات کو اجاگر کرنے کے لیے اہم اور منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ ان سے عہدِ حاضر اور آنے والے دور کے محققین و ناقدین استفادہ کر سکیں گے۔ جن ادبا اور ناقدین سے ہومی کے بھابھا متاثر تھے اور ان کے اثرات قبول کیے، ان ناقدین، ادبا اور فلاسفرز کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

I۔ ایڈورڈ سعید: (Edward Said)

۱۹۳۵ء کو فلسطین میں پیدا ہوئے اور ۲۰۰۳ء میں امریکا کے شہر نیویارک میں وفات پائی۔ انھوں نے ہارورڈ یونی ورسٹی سے تعلیم حاصل کی تھی اور کولمبیا یونی ورسٹی میں تقابلی ادب کے پروفیسر بھی رہے۔ انھوں نے اپنی شاہ کار تصنیف اورینٹل ازم (Orientalism) میں مشرق و مغرب کے مورخوں، فلسفیوں، ادبا اور ناقدین کے فن پاروں کا موازنہ پیش کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ مغربی دانش وروں نے مشرق کو جس انداز سے پیش کیا ہے، وہ حقیقت کے برعکس ہے۔ یہ وہ بات ہے جس سے مابعد نو آبادیاتی بحث اور تصور جنم لیتا ہے۔ اس لیے ہومی کے بھابھا اس سے بہت متاثر تھے۔

II۔ فرانز فینن: (Frantz Fanan)

موصوف ۱۹۲۵ء کو فرانس میں پیدا ہوئے اور ۱۹۶۱ء میں فوت ہوئے۔ فینن نفسیاتی ڈاکٹر، مفکر اور انقلابی ادیب تھے۔ انھوں نے ما بعد نو آبادیاتی پہلو پر کتب تحریر کیں۔ ان کی کتاب "The Wretched of the Earth 1961" ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے استعمار کار اور استعمار زدہ کے رشتوں، طرزِ حکومت، رویوں اور اقدار کو پیش کیا ہے۔ "Black Skin White Masks" 1961 میں

فرانسیسی زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوا۔ یہ وہ تصنیف ہے جس میں فرانز فینن نے فرانسیسی استعمار کاروں کے مقامی باشندوں (سیاہ فاموں) پر اثرات اور نفسیات کا جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے اس کتاب میں ان باتوں کو موضوع بنایا ہے کہ فرانسیسی استعمار کاروں نے کن حربوں اور طریقوں سے کیریبین اور الجیرین کے باشندوں کو اپنے تشدد کا نشانہ بنایا تھا۔ جس کے نتیجے میں مقامی باشندوں نے ان کے اثرات قبول کیے۔ انھوں نے خود مابعد نو آبادیاتی بحث کو چھیڑا ہے۔ جو تصورات وضع کیے ہیں ان کو ثقافتی مطالعات میں اہم مقام حاصل ہے۔ موصوف کی تیسری تصنیف "A Dying to Colonialism" ہے۔ اس مابعد نو آبادیاتی تناظر کی وجہ سے ہومی کے بھابھا نے فرانز فینن کے اثرات قبول کیے ہیں۔ انھوں نے ایک نئے زاویے سے فینن کے فنون کو پیش کیا ہے۔

III۔ مشل فوکو: (Michel Foucault)

۱۹۲۶ء کو فرانس میں پیدا ہوئے اور ۲۵ جون ۱۹۸۴ء کو فرانس کے شہر پیرس میں انتقال کر گئے۔ وہ مفکر اور تاریخ دان کے ساتھ ساتھ ادبی تنقید نگار بھی تھے۔ انھوں نے ادبی تنقید اور تصورات میں علم، طاقت اور ڈسکورس پر بات کی ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے پس ساختیات کے حوالے سے بھی کام کیا ہے۔

IV۔ ژاک دریدا: (Jacques Darrida)

۱۹۳۰ء کو فرانس میں پیدا ہوئے اور ۲۰۰۴ء کو فوت ہوئے۔ انھوں نے ہارورڈ یونی ورسٹی سے تعلیم حاصل کی۔ یہ جدید فرانسیسی ادیب اور مفکر ہیں۔ ژاک دریدا رد تشکیل کا سب سے بڑا نمائندہ ہے۔ تنقید میں اس کا یہ تصور بہت مقبول ہے کہ " معنی التوا سے عبارت ہے"۔ فلسفے اور تنقید میں ان کی پہچان رد تشکیل کا تصور ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے پس ساختیات اور مابعد جدیدیت پر بھی بحث کی ہے۔

V۔ ژاں لاکان: (Jacques Lacan)

موصوف ۱۹۰۱ء کو فرانس میں پیدا ہوئے اور ۱۹۸۱ء میں انتقال کر گئے۔ ژاں لاکان نفسیات میں تحلیلِ نفسی کے ماہر تھے۔ نفسیات میں اس کے پیش کردہ تصورات سیگمنڈ فرائیڈ سے کم نہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے ساختیات، لسانیات اور بشریات پر بھی کام کیا ہے۔ اس لیے ہومی کے بھابھا ان کے افکار سے متاثر تھے۔

درج بالا جن ناقدین اور ادبا کا تعارف پیش کیا گیا ہے، یہ وہ ادبا، فلاسفرز اور ناقدین ہیں جنھوں نے دوسری جنگِ عظیم کے بعد کی دُنیا کو دیکھا ہے اور اس کا مطالعہ کیا ہے۔ نتیجے میں جو اصطلاحات اور تصورات

فلسفے، تنقید اور ادب میں وضع کی گئی ہیں، ان کو جدید دور اور تقاضوں کے مطابق پیش کیا ہے۔ اس کو مختلف ناقدین عصرِ حاضر سے دیکھنے اور ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(د) ہومی کے بھابھا کا تصور مابعد نو آبادیات:

کولمبیا یونی ورسٹی میں تقابلی ادب کے پروفیسر اور تنقید نگار ایڈورڈ سعید نے ۱۹۷۸ء میں "اورینٹل ازم(Orientalism)" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس کا اردو ترجمہ محمد عباس نے "شرق شناسی" کے نام سے کیا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے ادبی تنقید اور تصورات میں نئے باب کا اضافہ ہوا ہے، جس سے نئی بحث کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس کتاب میں موصوف کے پیش کردہ تنقیدی تصورات، مباحث اور دلائل سے مابعد نو آبادیات کے تصور، حدود و امتیازات اور دائرہ کار کے تعین سے ایک منفرد اندازِ فکر سامنے آیا، جس کی مثالیں اور حوالے اب تک ناقدین ادب پیش کرتے ہیں۔ اگر زمانی اعتبار سے مابعد نو آبادیات کی بات کی جائے تو دو مختلف مکتبہ فکر کی رائے موجود ہے۔ ایک کے خیال میں مابعد نو آبادیات کی بحث ۱۹۵۰ء سے شروع ہو جاتی ہے۔ وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء – ۱۹۴۵ء) کے خاتمے کے بعد ایشیا اور افریقہ کے بہت سارے ممالک نے برطانوی نو آبادیاتی شکنجے سے آزادی حاصل کی۔ دوسرے مکتبہ فکر کا خیال ہے کہ اگر مابعد نو آبادیاتی تصور نو آبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد شروع ہوتا ہے تو پھر اس نظریے کا آغاز امریکا کی آزادی سے ہونا چاہیے تھا۔ چوں کہ اٹھارہویں صدی کی ساتویں دہائی کے آخر یعنی ۱۷۷۶ء میں امریکا برطانیہ سے علاحدہ ہوا۔ امریکا نے آزادی کی خاطر برطانیہ سے طویل جنگ لڑی، جس کے بعد امریکا کو آزادی نصیب ہوئی۔ اس حوالے سے "تاریخِ یورپ" کے مصنفین کا بیان ہے:

> "امریکا کی آزادی سے برطانیہ کا پرانا نو آبادیاتی نظام ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اس نو آبادیات کے خاتمے سے برطانوی وقار کو سخت دھچکا لگا، نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے۔ تقریباً بیس ہزار نو آبادکار کینیڈا ہجرت کر گئے۔۔۔۔۔۔ ان نو آبادیات کے ہاتھ سے جانے کے بعد انگریز نے نئی نو آبادیات کو تلاش کرنا شروع کیا اور آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ کو آباد کرنا شروع کیا۔"(۱۱)

درج بالا حوالے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نو آبادیاتی نظام کا سلسلہ رکا نہیں بلکہ وقت اور حالات کے ساتھ اس کے حربے اور شکلیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اس لیے مابعد نو آبادیات کی تاریخ اٹھارہویں صدی کے نصف سے شروع ہوتی ہے اور عہدِ حاضر تک یہ مختلف شکلوں میں چلتا آرہا ہے۔ یہ وہ پیچیدہ تصور ہے، جس میں مرکزیت پھر نو آبادیات کو حاصل ہوتی ہے۔ اس وجہ سے مختلف مہابیانیے جنم لیتے ہیں اور آفاقی اقدار

کے لیے راہیں ہم وار ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ مابعد نو آبادیات تصادمات اور تضادات کو رد کرتے ہوئے عمومیت، آفاقیت اور گلوبلائزیشن کے تصورات پر یقین نہیں کرتی ہے بلکہ ان کو جھوٹا تصور کرتی ہے۔

۱۹۸۰ء کی دہائی کے اوائل سے ہومی کے بھابھا مابعد نو آبادیاتی تنقید اور تصورات کے حوالے سے ایک اہم آواز بن چکے ہیں۔ ان کے تصورات نے مابعد نو آبادیاتی تنقید کو ہلا کر رکھ دیا۔ لیکن ان کے پیچیدہ اور مشکل اسلوب کو پڑھنا اور اس کو سمجھنا مشکل کام ہے۔ جب کہ ان کے تصورات مکمل طور پر سمجھ سے بالاتر نہیں ہیں۔ ہومی کے بھابھا کے تنقیدی تصورات میں دو جذبیت، مخلوطیت ، ثقافتی فرق، نقالی، تیسری دنیا اور نو آبادیاتی ڈسکورس خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس مقالے کا مقصد نو آباد کار آقاؤں کی طرف سے نو آبادیاتی دنیا کو دبانے اور اس کا شکار کرنے کی دانستہ کوششوں کی تحقیق کرنا ہے۔ استعمار زدہ کے ذہن میں مزاحمتی طاقت کا اخراج سامنے آتا ہے۔ اس احتجاج کے نتیجے میں وہ اپنی کھوئی ہوئی حیثیت سے کچھ خاص دعوے کرتا ہے، جس سے انقلاب اور بغاوت کی راہ ہم وار ہوتی ہے۔ ہومی کے بھابھا نو آباد کار، نو آبادیاتی حیثیت اور نظام کو کھلے عام چیلنج کرتے ہیں۔ انھوں نے دنیا کے محکوم طبقات کی کھوئی ہوئی طاقت کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اپنی تحریروں، مطالعے اور تنقیدی فکر کے ذریعے استحصال اور ثقافتی یلغار کے نو آبادیاتی کلامیے بے نقاب کیے ہیں۔ ان کی تنقیدی کاوشوں سے افریقہ، ہندوستان اور اس کے علاوہ دوسری قوموں میں مزاحمتی ادب کی راہ ہموار ہوگئی۔ مابعد نو آبادیاتی مطالعے میں کسی بھی نو آبادیاتی متن کو غیر تسلی بخش تناظر میں دوبارہ تعمیر کرنا ہے، جس میں نو آبادکاروں کی طرف سے بنائے گئے نو آبادیات کی جسمانی اور ذہنی غلامی کو ثابت کرنا ہے۔ کیوں کہ اب بھی معاشرے کے بہت سارے طبقات جیسے سیاست دان، بیورو کریٹس اور دوسرے امیر طبقات ان کے چنگل میں رہ رہے ہیں۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک:

> "مابعد نو آبادیات ہم عصر ادبی تصورات کے اہم پہلوؤں میں سے ایک ہے۔ جس کا مقصد پوری دنیا میں نو آبادیاتی حکمرانی کے اثرات کا جائزہ لینا ہے۔ نو آبادیات نے نہ صرف دُنیا کے سیاسی نقشے کو نئی شکل دی بلکہ بہت سی اقوام کی معاشرتی اور ثقافتی اقدار کو بھی متاثر کیا۔ نو آبادیات کے خاتمے کے دوران اور اس کے بعد لسانی، قومی اور سماجی قدروں نے اس موضوع کے اثرات کا جائزہ لینا شروع کیا، جس نے مابعد نو آبادیاتی علوم کی بنیاد رکھی۔"(۱۲)

ہومی کے بھابھا کے مطابق نو آباد کار کبھی بھی نو آبادیات کو اپنے جیسا بنانے کی کوشش نہیں کرتا ہے۔ کیوں کہ ان جیسا بننے سے نو آباد کار کی انا کو ٹھیس پہنچتی ہے۔ انھوں نے اپنے مضمون "نقالی اور انسان" میں اس بات کی کھوج لگائی ہے کہ کیسے نو آبادیاتی باشندے اپنے آپ کو نو آباد کاروں جیسا بنانے کی کوشش کرتے

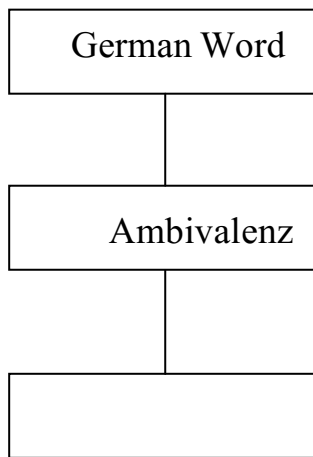
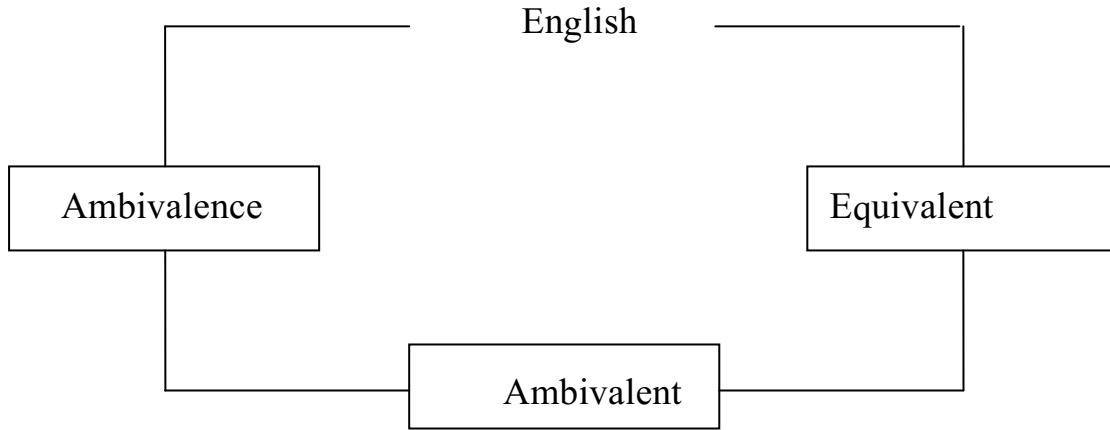
ہیں۔ کیوں کہ نقالی کا طریقہ اپنانا خود نو آبادکار کے لیے براہ راست خطرے کا سبب ہے۔ اس لیے وہ اس حقیقت کی طرف قارئین کی توجہ مرکوز کرتے ہیں کہ ہندوستان جیسے نو آبادیاتی خطے میں برطانوی حکام نے مقامی باشندوں کو اپنے مقاصد اور مفاد کے لیے نقال بنایا تھااور انھیں انگریزی زبان کی تعلیم بھی دیتے تھے۔ ان دیسی باشندوں کو نو آبادکاروں نے نقلی قرار دیا، جو انگریزی بولتے ہیں، سیکھتے ہیں اور انگریز کی طرح بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ان تمام کوشش کے باوجود اصلی انگریز کی طرح نہیں دیکھتے ہیں، نہ ہی ان مقامی نقال باشندوں کے ساتھ وہ برا سلوک اور برتاؤ کرتے ہیں، جیسے برطانوی انگریز آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔

مابعد نو آبادیاتی رویہ ایک تنقیدی سوچ رکھتا ہے۔ اس نظریے کے ماہرین اور محققین نے طبقاتی سوچ کو نظم وضبط میں تبدیل کرنے اور مغربی تصور سازی کو چیلنج کر کے اس کے برخلاف مابعد نو آبادیات کا تصور پیش کیا ہے۔ جس کے ذریعے مغربی تصورات کے تسلط سے بچانے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاہم، یہ ایک تصور نہیں ہے بلکہ مختلف تصورات کا ایک مجموعہ ہے، اس لیے یہ تصور بہت وسیع ہے۔ اس میں آرٹ، موسیقی، لسانیات، تاریخ نگاری، غلامی، ہجرت اور امتیازی سلوک جیسے مختلف امور پر توجہ دی جاتی ہے۔ اس نظریے کے تحت ہم نسل پرستی، قوم پرستی، ثقافت اور شناخت جیسی مختلف چیزوں کو زیر بحث لاتے ہیں۔ محکوم اور مابعد نو آبادیاتی مطالعات کے دونوں ادوار ہی نو آبادیات کے بنیادی پہلوؤں اور اس کے وسیع اثرات پر مبنی ہیں، جو نو آبادیاتی حکمرانی کے خاتمے کے بعد بھی نمایاں طور پر برقرار رہتے ہیں۔ استعمار کے تاریخی مظاہر یعنی نو آبادکار و نو آبادیاتی باشندوں کے اختیارات اور سامراجی تسلط کی بنیادیں مابعد نو آبادیاتی تحریروں کا محور ہیں۔ اس نظریے میں ناقدین مختلف زاویوں سے لکھتے ہیں۔ ایڈورڈ سعید شرق شناسی کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ مشل فوکو ڈسکورس کے ذریعے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ رابرٹ جے سی ینگ (Robert J. C. Young) مارکسی حوالے سے لکھتے ہیں۔ لہٰذا، یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مابعد نو آبادیاتی تصور صرف ثقافت کے متعلق بات کرتا ہے۔ اس میں مارکسسٹ بھی شامل ہے، لسانیاتی اور ساختیاتی نقاد بھی اس کے متعلق لکھتے ہیں۔ تو ان سب دانش وروں اور ناقدوں کی سوچ مابعد نو آبادیاتی نظریے میں شامل ہے۔ اس تھیوری کا ایک فائدہ یہ ہے کہ پیچھے جا کر ماضی میں لکھنے والوں کو اپنے ساتھ شامل کیا جاتا ہے۔ جیسے فرانز فینن، جو کہ تحلیلِ نفسی کے ماہر تھے، ان کو افریقن سٹڈی والے بھی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہم بھی ان کی تحریروں کو پڑھتے ہیں۔ اس لیے یہ ساری باتیں مابعد نو آبادیاتی نظریے کا حصہ بن جاتی ہیں، کوئی ایک حصہ استعمال کر لیتا ہے تو کوئی دوسرا حصہ۔ مابعد نو آبادیاتی اصطلاح کو ایک طرح سے گم راہ کن بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ بعض تنقید نگاروں کے نزدیک اس سے مراد سابق یورپی سلطنتوں کی نو آبادیات سے خود مختار آزاد ریاستیں ہیں بلکہ اس تعریف کا

صرف یہ مطلب ہو گا کہ نو آبادیاتی حکمرانی اپنے ذرائع سے ختم ہو گئی ہے، لیکن یہ بھی دیکھنا ہے کہ سیاسی آزادی ان سابقہ نو آبادیات کے لیے ایک سراب ہے۔ کیوں کہ ان ممالک میں نو آبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد بھی یہ عمل ابھی تک جاری وساری ہے۔ سیاسی آزادی کے حصول سے ان مسائل کا حل نہیں نکلا، جس کی توقع کی جارہی تھی کہ نو آباد کار آقاؤں کو ملک بدر کر کے ان پر قابو پالیا جائے گا۔ اس کی بجائے تسلط کی نئی شکلیں نمودار ہو گئیں۔ ان آزاد ممالک میں نئے طبقے ابھر کر سامنے آئے۔ بعض طبقوں نے استحصال پر مبنی حکمرانی کو قایم رکھا۔ نتیجے کے طور پر نئی نو آبادیات کے نام سے بعض طبقات نے خود کو دوبارہ پیش کیا۔ لہٰذا ادب میں مابعد نو آبادیاتی تصور ،نو آبادیات کے اس تصور کو پیش کرتا ہے کہ استعمار کے آغاز سے لے کر آج تک اس عمل میں استعمال ہونے والے تمام طریقوں، رویوں، رجحانات اور ڈسکورسز کا احاطہ کیا جاتا ہے۔

ا۔ ہومی کے بھابھا کے وضع کردہ تصورات:

I۔ تصور دوجذبیت:

دوجذبیت کیا ہے؟ انگریزی میں دوجذبیت کا مترادف لفظ Ambivalence ہے۔ بنیادی طور پر یہ لفظ جرمنی زبان کے لفظ Ambivalenz سے ماخوذ ہے۔(۱۳) جس کا معنی ہے "متضاد جذبات"۔ لاطینی زبان میں Ambi کا معنی ہے "Both on both sides"۔(دونوں کے دونوں اطراف) اور Valentia کا معنی ہے Strength (طاقت)۔ اور انگریزی میں لفظ Ambivalence کا معنی یوں بنتا ہے "Simultaneous Conflicting Feelings" یعنی بہ یک وقت دو متضاد قسم کے احساسات / جذبات رکھنا۔ ۱۹۱۰ء میں سوئٹزر لینڈ کے ماہر نفسیات Eugen Bleuler (۱۸۵۷ء-۱۹۳۹ء) نے نفسیات کے شعبے میں لفظ Ambivalence جرمنی زبان کی ساخت کی مدد سے Equivalenz بہ معنی برابر اور Equivalence کو مساوات کے تناظر میں استعمال کیا۔ یوجین بلیولر کا پیش کردہ نفسیاتی ماڈل ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

یہ ماڈل یوجین بلیولر نے بیسویں صدی عیسوی کی پہلی دہائی میں پیش کیا۔ وہ خود ماہرِ نفسیات تھے اور جرمن نفسیات دان سیگمنڈ فرائیڈ کے قریبی دوست تھے۔ اس کے بعد Ambivalence ایک نفسیاتی اصطلاح بن گئی۔ بیسویں صدی کی تیسری دہائی کے آخر میں یعنی ۱۹۲۹ء کے بعد دو جذبیت ادب کی دنیا میں متعارف ہوئی۔ اس کے بعد یہ ادبی اصطلاح بن گئی۔ ۱۹۸۰ء کے بعد ہومی کے بھابھا نے اس اصطلاح کو ادبی مضامین میں استعمال کیا۔ اس کے بعد ادبی تنقید میں اس اصطلاح نے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل اختیار کر لی۔ دو جذبیت کی تعریف "The Oxford Illustrated Dictionary" میں یوں کی گئی ہے:

"ایسی حالت جس میں ایک ہی شخصیت میں دو متضاد خصوصیات موجود ہوں، جو کہ دو مختلف نوعیت کے جذبات ہوں، جیسا کہ محبت اور نفرت جو ایک چیز یا شخص کی طرف ہوں۔" (۱۴)

دو جذبیت کی مزید وضاحت وبسٹرز، نیو یونی ورسل انبریجڈ ڈکشنری نے ان الفاظ میں کی ہے:

"نفسیات میں دو جذبیت ایسی حالت کو کہتے ہیں جس میں متضاد نوعیت کے جذبات ایک ہی شخص یا چیز کی طرف ہوں، جیسا کہ محبت اور نفرت۔" (۱۵)

"کولینز انگلش ڈکشنری" میں دو جذبیت کے حوالے سے یوں لکھا گیا ہے:

"The state of feeling two conflicting emotions at the same time." (۱۶)

یعنی، ایسی حالت جس میں دو متضاد جذبات بہ یک وقت موجود ہوں، دو جذبیت کہلاتا ہے۔ وبسٹرز انسائیکلوپیڈیا آف ڈکشنری" میں دو جذبیت کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"In Psycho analysis, the simultaneous operation in the mind of two conflicting wishes."(۱۷)

تحلیلِ نفسی کے رجحان کے مطابق جب دو متضاد خواہشات دماغ میں پیدا ہو جائیں، تو یہ کیفیت دو جذبیت کہلاتی ہے۔ "دی آکسفورڈ لارج پرنٹ ڈکشنری" میں دو جذبیت کی تعریف درج ذیل الفاظ میں درج ہے:

"وہ مخلوط احساسات جو کسی خاص چیز یا حالت کی طرف ہوں۔" (۱۸)

انگریزی ادب کے تنقید نگار اور پروفیسر مارٹن گرے (Martin Gray) نے اپنی مرتب کردہ تصنیف "Dictionary of literary terms" میں دو جذبیت کو یوں بیان کیا ہے:

"Existence of two different attitude to the same object."(۱۹)

"دو مختلف رویے جس کا رجحان ایک چیز کی طرف ہو، دو جذبیت کا رویہ ہے"۔

"دی آکسفورڈ انگلش اردو ڈکشنری" کے مرتب و مترجم شان الحق حقی نے دو جذبیت کو یوں لکھا ہے:

"Ambivalence: ایک شخص کے اندر دو متضاد جذبات کا ہونا، دو جذبی رجحان خصوصاً محبت و نفرت کی یک جائی۔" (۲۰)

اسی طرح اردو ادب کے مورخ و محقق ڈاکٹر جمیل جالبی نے دو جذبیت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"چیز یا اقدام کے بارے میں متضاد احساسات کی یک جائی۔" (۲۱)

مذکورہ بالا تمام تعریفوں کو مد نظر رکھتے ہوئے راقم اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ دو جذبیت:

☆ دو متضاد رویوں کا نام ہے۔

☆ ایک ساتھ مل کر مکمل احساسات

☆ محبت اور نفرت کا امتزاج

☆ ایک نفسیاتی رجحان کی آمیزش ہے۔

☆ دو مختلف احساسات کی مساوات نام ہے۔

☆ بہ یک وقت دو چیزوں کی طرف دھیان کا جذبہ ہے۔

☆ تحلیلِ نفسی میں پیدا ہونے والی محبت اور نفرت کا ایک پیمانہ ہے۔

☆ دو جذبیت دوہرے شعور کا دوسرا نام ہے۔

☆ بہ یک وقت دو طرفیت کی نمایندگی کا حسین امتزاج ہے۔

☆ ثنویت کے مترادف رجحان کا ایک پہلو ہے۔

☆ دو رنگی آمیز رویہ ہے۔

☆ بہ یک وقت مفاہمت اور مزاحمت کے ڈسکورس کا رجحان ہے۔

I. ہومی کے بھابھا اور دوجذبیت:

ہومی کے بھابھا دورِ حاضر کے مابعد نو آبادیاتی تنقید اور مطالعے کے حوالے سے ایک اہم نام ہے۔ انھوں نے مابعد نو آبادیاتی مطالعات کے تناظر میں دو جذبیت کا تصور پیش کیا۔ اس لیے ان کو تصور دو جذبیت کا بانی کہا جا سکتا ہے۔ اس نظریے کے علاوہ انھوں نے مابعد نو آبادیاتی مطالعے کے پیش نظر نئے تصورات وضع کیے۔ مخلوطیت، تیسری دُنیا، دوسروں کی نقالی کرنے والے، ثقافتی فرق اور دو جذبیت جیسی نئی اصطلاحات وضع کر کے ادبی و تنقیدی مباحث میں نئے باب کا اضافہ کیا۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک یہ تصورات اور تصورات نو آبادیاتی باشندوں کے فن پاروں اور تحریروں میں پائے جاتے ہیں۔ ہومی کے بھابھا نے دوجذبیت کے بارے میں کہا ہے کہ ہمارے پاس کچھ ایسی اصطلاحات ہیں، جن کے ذریعے نو آبادیاتی باشندوں نے نو آبادکاروں کی طاقت اور حکمرانی میں دخل اندازی کی ہے۔ ان کے نزدیک دو جذبیت کا تصور مقامی ثقافت کے استحکام کا خیال رکھتا ہے۔ یہ خیال اور جذبہ مخالف خیالات اور تصورات کے طول و عرض پر مشتمل ہوتا ہے۔ وہ خود یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ دوجذبیت کی یہ دو رنگی استعمار زدہ باشندے کی شناخت کو تقسیم کرتی ہے۔ شناخت ہر علاقے، خطے، ملک اور بستی کی پیداوار ہے۔ نو آبادکار باشندے نو آبادیاتی اور مقامی باشندوں کی ثقافت اور تہذیب میں اپنے آپ کو شامل کر لیتے ہیں۔ اس عمل سے مقامی باشندوں کی ثقافت مخلوط ثقافت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس صورت حال میں دو جذبیت نو آبادیاتی باشندوں کی ثقافتی شناخت کرواتی اور اس کے استحکام کی اجازت دیتی ہے۔ تصور دو جذبیت اس بات کو واضح کرتا ہے کہ کیوں نو آبادکار قوم اپنے آپ سے نو آبادیاتی قوم کو طاقت

اور نظامِ حکومت میں کم تر تصور کرتی ہے۔ اس لیے نو آبادیاتی باشندے اپنی شناخت کے لیے طاقت کے حصول کا مفہوم حاصل کرتے ہیں، اس حوالے سے ہومی کے بھابھا کا بیان ہے:

> "اس میں نو آبادیاتی فرق یا نسل پرستی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جس میں کچھ پرانے زمانے کی تصویر یا پہچان پر اقتدار کی آنکھیں واپس آتی ہیں۔ تاہم ایسی تصویر اصلی نہیں ہوسکتی، جو تکرار کے اس عمل کی وضاحت کرتی ہے۔ جو اس فرق کی برتری کی طرف سے ان جیسے برابر نہیں ہوسکتی، جس طرح وہ حقیقت میں ہے۔(۲۲)

یوں نو آبادیاتی ظہور کے درمیان دوجذبیت اصل، مستند اور ظاہری شکل وصورت کے فرق کو واضح کرتی ہے۔ اس لیے ان دو دنیاؤں (نو آباد کار-نو آبادیات) کے مابین دوجذبیت تقسیم کے درمیان تقسیم ہے۔ جو نو آبادیاتی مکالموں کے دونوں اطراف کو کھولتا ہے۔ یہ خصوصیت ریاست کو بے دخل کرنے اور خیالی دنیا سے حقیقت کی طرف دھیان کا ذریعہ ہے، جو دراصل نو آبادیاتی باشندوں کو خوابوں کی دُنیا سے بیدار کرتے ہیں۔ مابعد نو آبادیاتی ناقدوں میں ہومی کے بھابھا وہ ناقد ہیں جنھوں نے ادبی تنقید میں نو آبادیات اور دوجذبیت کے تعلق پر سب سے پہلے لکھنا شروع کیا، اس لیے وہ اس نظریے کے بانی بھی سمجھے جاتے ہیں۔ انھوں نے اس نظریے کو اپنی تحریروں میں واضح کیا ہے کہ نو آباد کاروں اور نو آبادیتوں میں صرف مزاحمت اور متابعت نہیں ہوتی بلکہ ان دونوں قوموں کے درمیان دوجذبیت کا رشتہ بھی استوار ہوتا ہے۔ اس کے لیے بھابھا یہ حوالہ پیش کرتے ہیں:

> "نو آبادیاتی کلامیہ (Colonial Discourse) دوجذبی ہونے پر مجبور ہے، کیوں کہ اس کلامیے کا یہ منشا کبھی نہیں ہوتا کہ استعمار زدہ کبھی استعمار کار کی ٹھیک ٹھیک نقل بنیں۔ اس لیے یہ خطرناک ہوگا۔" (۲۳)

اس حوالے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استعمار کار اور استعمار زدہ قوم کے درمیان ایک خاص حد مقرر ہوتی ہے۔ جس سے استعمار زدہ قوم ناواقف ہوتی ہے اور استعمار کاروں کی اندھی تقلید کرتی ہے۔

دوجذبیت ایک نفسیاتی حالت ہے، جو نو آبادیاتی باشندوں میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے دوجذبیت کی متذبذب اور منتشر حالت کو دوہرا شعور بھی کہا جاسکتا ہے۔

II ثقافتی فرق کا تصور: (Cultural Difference)

عہدِ حاضر میں ثقافتی مطالعات دانش ورانہ زندگی گزارنے کے لیے علم حاصل کرنے کا مفید شعبہ

ہیں۔ مختلف علوم کا مطالعہ بعض اوقات مختلف معیاروں پر کیا جاتا ہے۔ بلکہ آج کل ثقافتی مطالعات بعض ممالک کی یونی ورسٹیوں کے نصابوں کا باقاعدہ حصہ بن گئے ہیں۔ اس لیے اس موضوع پر مختلف ناقدین، ادبا اور سماجی ماہرین نے کتب اور مضامین لکھے ہیں۔ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں کے دوران خصوصاً ۱۹۸۰ء میں ثقافتی مطالعات ایک نمایاں تعلیمی ترقی کی صنعت کے طور پر سامنے آئی ہے۔ صرف براعظم انٹارکٹیکا کے علاوہ یہ ہر براعظم میں الگ کورس کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے باوجود ثقافتی علوم سنجیدہ اور دانش ورانہ موجودگی کے ساتھ ایک خاص بین الاقوامی نظم و ضبط کے ساتھ ادب میں داخل ہو چکے ہیں، جو یورپ، امریکا اور آسٹریلیا سے باہر ہندوستان، جنوبی کوریا اور تائیوان تک پھیلے ہوئے ہیں۔ مابعد نو آبادیاتی مفکرین اور ناقدین اپنی قومی شناخت کی بے حرمتی کے بارے میں فکر مند ہیں اور یہ سوچتے ہیں کہ کیا ہم زندگی میں کچھ حاصل کرنے کے لیے افراد کی حیثیت سے کافی مہذب ہیں یا نہیں؟ اس لیے وہ کثیر الثقافتی معاشرے میں رہنے کے امکان اور خواہش کے بارے میں فکر مند ہیں۔ جب ہم ادب کا مابعد نو آبادیاتی مطالعہ کرتے ہیں تو یہی مطالعہ دراصل ثقافتی مطالعات کا حصہ بن جاتا ہے۔ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں ادبی تنقید، مابعد نو آبادیاتی نظریے اور اس کے رجحان نے باقاعدہ شکل اختیار کر لی۔ مابعد نو آبادیاتی تنقید میں عموماً نو آبادکار اور نو آبادیاتی باشندوں کے آپس میں ہر قسم کے بشریاتی، ثقافتی، نفسیاتی، معاشی، مذہبی، سیاسی و تہذیبی اور تعلیمی رشتوں کا مطالعہ ادبی اور تاریخی متن کے تناظر میں کیا جاتا ہے۔ ان ادبی فن پاروں کے متن کا جائزہ مختلف صورتوں میں کیا جاتا ہے۔ ان میں ایک اہم جہت اور تصور "ثقافتی فرق" ہے۔ یوں ثقافتی مطالعات دراصل ثقافتوں کا علمی مطالعہ ہے۔(۲۴)

ثقافت کی اصطلاح ہم عصر کلامیے کے اندر خود ایک پیچیدہ تاریخ اور کثیر الجہت معانی رکھتی ہے۔ ثقافت وہ اصطلاح ہے جو مختلف خطوں اور ملکوں کے باشندوں کے درمیان پرورش پاتی ہے۔ لفظ ثقافت کا اصل ماخذ لاطینی زبان ہے۔ لاطینی میں یہ لفظ "Cultus or Cultra" ہے، جس کا انگریزی معنی ترقی (Develop) ہے۔ بیشتر ماہرین نے اس لفظ کو "Agriculture" (کاشت کاری) اور Cultivation (کھیتی باڑی) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ "Introducing Cultural Studies" نامی کتاب میں ثقافت کی تعریف ہے:

"ثقافت زندگی گزارنے کا طریقہ ہے"

(۲۵) "Tagreed Issa Kawar" نے ثقافت کی تعریف یوں کی ہے:

"ثقافت موروثی اقدار، تصورات اور زندگی گزارنے کا عمل ہے۔ جو ایک جیسے گروہ

کے باشندے ایک دوسرے کے ساتھ آپس میں شریک کرتے ہیں۔"(۲۶)

درج بالا تعریف سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ثقافت کی دو اقسام ہیں:

۱۔ **Generic Culture(عام ثقافت):** یہ وہ مشترک ثقافت ہے جس میں تمام بنی نوع انسان ایک دوسرے کے ساتھ برابر زندگی گزارتے ہیں۔

۲۔ **Local Culture(مقامی/دیسی ثقافت):** مقامی ثقافت سے مراد وہ علامات و اشکال ہیں، جو مخصوص سماجی باشندے آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔" Geert Hofstede (۱۹۲۸ء– ۲۰۲۰ء)ڈچ نفسیات دان اور سماجی علوم کے ماہر ہیں، وہ ثقافت کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"ذہن کا وہ اجتماعی پروگرام جس کے ذریعے ایک گروہ کے افراد دوسرے گروہ کے افراد کے مابین فرق واضح کرنے کو ثقافت کہا جاتا ہے۔"(۲۷)

ثقافتی فرق کے لیے انگریزی میں تین متبادل الفاظ مستعمل ہیں: 1. Cultural Difference 2. Cultural Diversity 3. Cultural Variety ان تینوں اصطلاحات کا معنی و مفہوم تقریباً ایک جیسا ہے۔ سائنسی و سماجی علوم کی لغات میں یہ اصطلاح دو مختلف چیزوں، نسلوں یا قبیلوں کے درمیان فرق واضح کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ ادبی متن اور تنقید میں یہ اصطلاح ہومی کے بھابھا نے اپنی تنقیدی کتاب "The Location of Culture" میں استعمال کی ہے۔ اس نظریے کے حوالے سے انھوں نے باقاعدہ طور پر اپنے مضمون میں استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے ثقافتی فرق اور روایات پر کافی بحث کی ہے۔ "Encyclopedia of child behavior and development" میں ثقافتی فرق کی تعریف یوں لکھی ہے:

"ثقافتی فرق ضم اور برقرار نظام پر مبنی ہوتا ہے، جو سماجی طور پر حاصل کردہ اقدار، عقائد، قوانین اور طرزِ عمل پر استوار ہوتا ہے۔ جس کے اثرات وافر مقدار میں ایک سماجی گروپ دوسرے سماجی گروپ سے ممیز کر دیتا ہے۔ ثقافتی فرق لوگوں کا تعلق باہر ماحول سے استوار کر لیتا ہے۔ اس گروپ بندی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں ذاتی افتراق اور شناخت کی جاتی ہے۔"(۲۸)

ثقافتی فرق مختلف عقائد، طرزِ عمل، زبان کے استعمال اور خیالات کا اظہار نسلی امتیاز کے باشندوں کے لیے منفرد سمجھا جاتا ہے۔ جس کا تعلق کسی مخصوص قوم یا نسل سے ہوتا ہے۔ ثقافتی فرق یا تنوع مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک معیار ہے جو مخلوط ثقافتوں میں فرق واضح کرتا ہے۔ جب کہ عالم گیر ثقافت مختلف ثقافتوں کو

یکساں بنانے کا عمل ہے۔ ادب میں ثقافتی فرق نو آبادیاتی انتشار، مختلف رویوں اور رجحانات پر رد عمل کے اظہار کا نام ہے۔ جس میں ایک خطے میں آباد مختلف اقوام کے باشندوں کے مابین ثقافتی فرق اور پہچان کے حوالے سے سوال اٹھایا جاتا ہے۔ تعلیمی اور سماجی میدانوں میں تنوع پیدا کرنے کی تمام کاوشوں کے باوجود ثقافتوں کا ٹکراؤ نو آبادیاتی تصور سے شاید ممتاز سمجھا جاتا ہے۔ ثقافتی فرق کے حوالے سے ہومی کے بھابھا لکھتے ہیں:

> "ثقافتی فرق کی تشہیر ماضی اور حال کی روایت میں دوہری تقسیم کی نمایندگی کو ظاہر کرتی ہے۔ موجودہ دور کو محفوظ بنانے کے لیے روایت کے نام پر کچھ باتیں دہرائی اور ترجمہ کی جاتی ہیں، جو صرف اس آڑ میں تاریخی واقعات کا ایک وفادار نشان نہیں ہے، بلکہ طاقت کی نمایندگی کرنے کی حکمت عملی ہے، جس سے اس جدوجہد کی ابتدا ہمارے احساس کو تقویت بخشتی ہے۔ ثقافتی علامتوں اور شبیہوں کے ہم آہنگ اثرات ہمارے احساسات کو مجروح کرتے ہیں۔ اس لیے ہومی کے بھابھا کا یہ مطالبہ ہے کہ ہم ثقافت کی شناخت کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر پر دوبارہ غور کریں۔"(۲۹)

یہاں دراصل ہومی کے بھابھا فرانز فینن کی بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، جس میں فرانز فینن نے انتہائی خوب صورت انداز میں نو آبادیاتی جدوجہد کی نوعیت کی وضاحت کی ہے۔ عہد حاضر میں ادبی تنقید میں ثقافتی فرق اور میل ملاپ کا یہ مطالعہ ناقدین مابعد نو آبادیاتی تناظر میں کرتے ہیں۔

☆ ثقافتی فرق دو ثقافتوں کے مابین اشتراکات و افتراقات کے مطالعے کا نام ہے۔

☆ یہ مخصوص خطے کے باشندوں کی روایات کی پہچان کا عمل ہے۔

☆ نو آبادیاتی ادب میں ثقافتی فرق استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کی روایات اور اقدار کی آمیزش اور تصادم کا مطالعہ ہے۔

☆ ثقافتی تفریق کا مطالعہ ہمارا رشتہ اپنی روایات سے جوڑتا ہے۔

☆ ثقافتی فرق ایک نو آبادیاتی کلامیہ ہے۔ جس کے ذریعے ہمیشہ استعمار کار استعمار زدہ باشندوں کے اذہان اپنی روایات سے منتشر کرتا ہے۔

☆ یہ برتر اور کم تر، مہذب اور غیر مہذب، مشرق اور مغرب کے درمیان ایک حد کا نام ہے۔

☆ ثقافتی فرق مختلف قبیلوں، نسلوں اور ملکوں کے مابین امتیاز قایم کرنے کا آلہ ہے۔

☆ مختلف قوموں، نسلوں، قبیلوں، تہذیبوں اور ثقافتوں کے عروج و زوال کا انحصار ثقافتی فرق پر ہے۔

☆ ثقافتی فرق کا تصور ماضی و حال کی دوہری روایات کے درمیان فرق واضح کرنے کا عمل ہے۔

☆ ایک ہی سماج میں مختلف نسلوں کے باشندوں کی پہچان کا دارومدار ثقافتی فرق پر منحصر ہوتا ہے۔

III مخلوطیت کا تصور: (Concept of Hybridity)

مخلوطیت بنیادی طور پر علمِ حیاتیات کی اصطلاح ہے۔ حیاتیات میں سائنسی علم کا ایک الگ شعبہ ہے، جس کا نام جینیات (Genetics) ہے۔ عموماً اس علم میں یہ اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ جینیاتی علم کے مطابق جب دو مختلف چیزیں یا نسلیں آپس میں مل جاتی ہیں، تو ان کے ملاپ سے ایک نئی نسل پیدا ہوتی ہے، اس عمل کو مخلوطیت کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ عمل فطری اور لاشعوری نہیں ہے، بلکہ یہ ایک سوچے سمجھے باقاعدہ منصوبے کے تحت شعوری طور پر کیا جاتا ہے۔ حیاتیات میں جدید جینیاتی علم کا آغاز بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ہوا۔ سب سے پہلے ۱۸۸۶ء میں "Augustinion Friar Greger Johann Mendal" (۱۸۲۲ء۔ ۱۸۸۴ء) نے جینیاتی علم کا ایک ماڈل پیش کیا۔ اسی سال اس کا یہ تحقیقی کام ایک تھیوری کی صورت میں "Mendelian Inheritance" کے نام سے شایع ہوا۔(۴۸) اس وجہ سے مینڈل کو جینیاتی علم کا بانی کہا جاتا ہے۔ ۱۹۴۰ء اور ۱۹۵۰ء کے مابین جینیاتی علم میں ڈی این اے (DNA) دریافت ہو گیا۔ جس پر دنیا بھر میں اب تک نت نئے تجربات جاری ہیں۔ بیسویں صدی کی نویں دہائی کے آخر تک یہ مباحث علمی دنیا میں پھیل گئے۔ جس کا اثر نہ صرف بین الاقوامی سطح پر تقابلی ادبیات اور ثقافتی علوم میں محسوس ہوا بلکہ دیگر انسانی علوم میں بھی نمودار ہونا شروع ہو گیا۔ ان علوم میں آرٹ، تنقید، بشریات اور تاریخ شامل ہیں۔ ۱۹۹۰ء کے بعد مخلوطیت کا تصور ثقافتی مطالعات کا حصہ بنا۔ ادب میں سب سے پہلے ایڈورڈ سعید نے اپنی تصنیف "ثقافت اور سامراج" (۱۹۹۳ء) میں اس نظریے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

> "غیر مغربی دنیا پر مغرب کا فعال غلبہ (جو اب تاریخ تحقیق کی ایک تسلیم شدہ شاخ ہے) اپنی وسعت میں موزوں طور پر عالم گیر ہے۔۔۔ سلطنتوں کے عظیم جغرافیائی دائرے (بالخصوص برطانوی) اور ثقافتی دساتیر کو ہمہ گیر بنانے کے درمیان ملاپ کا ایک رجحان موجود ہے۔ یقیناً طاقت اس ملاپ کو ممکن بناتی ہے۔ یہ اس کے ہم راہ دور افتادہ مقامات تک جانے اور دوسری ثقافتوں پر اثر انداز ہونے (تصاویر، مہمات، تماشوں، جائزوں، سکولوں کے ذریعے) کے قابل بنتی اور سب سے بڑھ کر ان پر حکومت کرتی ہے، جواب میں دیسی باشندوں کے درمیان ایک "فرض" جنم لیتا ہے۔(۳۰)

کی مختلف تعریفیں درج ذیل ہیں:

وبسٹر نیو انٹر نیشنل ڈکشنری میں کی تعریف ہے:

"وہ خوبی یا حالت جس کی وجہ سے کوئی چیز دو نسل ہو جائے۔"(۳۱)

اس تعریف کا سادہ مفہوم یہ ہے کہ جب دو مختلف نسلوں یا انواع سے جو چیز وجود میں آ جاتی ہے، اس کو ہم دو غلا پن یا مخلوطیت کے زمرے میں شمار کرتے ہیں۔

گرولیئر انٹر نیشنل ڈکشنری میں کی تعریف جینیاتی علم کے تناظر میں کی ہے:

"وہ اولاد جن کے والدین یا نسل جینیاتی طور پر ایک دوسرے سے متفرق / غیر مشابہ یا مختلف ہوں۔ خصوصاً وہ اولاد جس کی افزائش پودوں اور جانوروں کی مختلف قسموں یا نسلوں سے ہوتی ہے۔"(۳۲)

قومی انگریزی اردو لغت میں لفظ Hybridity کے مختلف معنی درج ہیں۔ "مخلوط نسلی، دو غلا پن، اختلاط، پیوند زنی، دو نسلا پن، دو غلا، دو غلے پیدا کرنا۔"(۳۳)

پروفیسر بل اشرافٹ نے اپنی مرتبہ تصنیف "Post Colonial Studies the key Concepts" میں کی تعریف یوں کی ہے:

"بنیادی طور پر یہ اصطلاح حیاتیات میں استعمال ہوتی ہے۔ حیاتیات کے شعبے میں مخلوطیت سے مراد دو مخالف قسم کی افزائش نسل ہے، جس میں پیوند کاری کی جائے۔ دو غلا منتقلی (Cross Pollination) کے نتیجے میں جو تیسری مخلوط ذات وجود میں آ جائے۔"(۳۴)

برطانوی مفکر اور تنقید نگار پروفیسر رابرٹ جے-سی-یونگ اپنے مضمون "Colonial Desire: Hybridity in Concept, Culture and Race" میں مخلوطیت کی تعریف یوں کرتا ہے:

"مخلوط دو متخالف نسلوں اور شناختوں کے تصورات سے وجود میں آتا ہے۔ اس اصطلاح سے مراد دو متخالف نسلوں کا ملاپ ہے۔ جن میں مختلف نسلوں اور ذاتوں کو مختلف نوعیت کی حیثیت سے سمجھا جاتا ہے۔" (۳۵)

اس تعریف میں رابرٹ جے سی یونگ دراصل نو آباد کار اور نو آبادیاتی باشندوں کے باہمی تعلق کی

وجہ سے پیدا ہونے والے خلا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان خطوں میں، جو نو آباد کاروں کے شکنجے میں رہے ہیں۔ ہومی کے بھابھانے اس نظریے کی روشنی میں نو آباد کار اور نو آبادیاتی باشندوں کے باہمی تعلقات اور ایک دوسرے پر انحصار کا جائزہ لیا ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ نو آبادیاتی دنیا میں تمام ثقافتی بیانات اور نظام کا انحصار جس چیز پر ہے، اس کو ہم تیسری دنیا کا نام دیتے ہیں۔ ثقافتی شناخت ہمیشہ متضاد اور دوجذبی جگہ کو تقویت دیتی ہے۔ جس کو ہومی کے بھابھانے خالص درجہ بندی کا نام دیا ہے۔ ہماری شناخت کے لیے دوجذبی جگہ، ثقافتی پہچان اور اس سے زیادہ اجنبیت اور ثقافتی تنوع کو طاقت کے ذریعے ہم پر حاوی کرتے ہیں، اس حوالے سے ہومی کے بھابھا کا بیان ہے:

> "یہ اہم ہے کہ تیسری جگہ کی پیداواری صلاحیتیں دراصل نو آبادیاتی اور ما بعد نو آبادیاتی شناخت ہیں، جو رضامندی سے اجنبی علاقے میں اترتے ہیں۔۔۔ جس کے ذریعے وہ بین الاقوامی ثقافت کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ اس کی بنیاد نہ صرف اجنبیت، کثیر الثقافتی یا ثقافتی تنوع پر ہوتی ہے بلکہ اس کا بیان ثقافتی دوغلے پن پر استوار ہوتا ہے۔" (۳۶)

☆ مخلوطیت دراصل ثقافتی معنی اور پیداوار کی نئی شکلوں میں خلل ڈالنے کا عمل ہے۔ جو موجودہ حدود و قیود کو دھندلا کر کے ثقافت اور شناخت کی الگ درجہ بندی پر سوال اٹھاتا ہے۔

☆ دوغلا پن تیسری دنیا میں ایک ایسی متشدد جگہ کا نام ہے، جہاں ثقافتی معنی اور نمایندگی کی کوئی بنیادی وحدت یا استحکام نہیں ہے۔

☆ کا تصور دو یا دو سے زیادہ ثقافتوں کی آمیزش کا عمل ہے۔

☆ اس عمل میں استعمار کار اور استعمار زدہ کی ثقافتی شناختیں ایک دوسرے میں خلط ملط ہو جاتی ہیں۔

☆ یہ تصور نہ صرف مغربی ثنویت جیسے مرد و عورت، برتر و کم تر، سیاہ و سفید کو ختم کر دیتا ہے، بلکہ ثقافتی شناختوں کی تفریق بھی ایک دوسرے میں گھل مل جاتی ہے۔

☆ مابعد نو آبادیاتی تنقید میں کا تصور ایک نو آبادیاتی کلامیہ ہے، جو شناختوں کے بارے میں سوچنے کا نیا طریقہ نکالتا ہے۔

☆ دوغلا پن نو آبادیاتی باشندوں کی شناخت کے مفروضوں کے دوبارہ تشخیص کے مطالعے کا نام ہے۔

IV تصور نقالی (Concept of Mimicry)

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، نقالی کا معنی کسی چیز یا شخص جیسا بننے یا بنانے کی کوشش کرنا ہے۔ دوسروں جیسا بننے یا ان سے مشابہت اختیار کرنے کے لیے انسان اور دوسرے جانور مثلاً بندر نقالی کرنے میں خاصی مہارت رکھتے ہیں۔ نقالی یا نقل کرنے کی صلاحیت فطری ہوتی ہے۔ مثلاً اگر کسی انسان کو کسی دوسرے انسان کی عادت و اطوار، لباس، زبان، نشست و برخاست اور اٹھنے بیٹھنے کے طریقے وغیرہ پسند آ جائیں تو وہ متاثر ہو کر ان جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے۔ انسانوں میں یہ ایک خداداد صلاحیت ہے کہ وہ نقل کرنے کی مہارت رکھتا ہے۔ اگر ہم انسانی تاریخ میں مختلف ثقافتوں اور تہذیبوں کا مطالعہ کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قدیم دور سے غیر مہذب انسانی قبیلے مہذب قبیلوں کے رہن سہن کے طور طریقے نقالی کے ذریعے اپناتے ہیں۔ تاکہ اس عمل سے وہ مہذب انسانوں میں شمار ہو جائیں۔ جب انسان ابتدائی دور میں دوسرے جانوروں کی طرح صحراؤں اور غاروں میں زندگی بسر کرتے تھے، تو ماحول اور فطرت سے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ روزمرہ زندگی کے طور طریقے سیکھتے تھے۔ جس کی وجہ سے انسان صحراؤں اور غاروں سے نکل کر شہروں میں آباد ہو گئے۔ آہستہ آہستہ مختلف قبیلوں میں بٹ گئے۔ جب کہ جانور وہیں کے وہیں رہے، کیوں کہ وہ نقالی کے عمل سے قاصر تھے۔ نقل کے ذریعے انسان مختلف سیاسی، سماجی اور معاشرت حوالوں سے دیکھتے ہیں، پھر ان کو سمجھ کر اپنی زندگی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ نقالی کا یہ عمل اور جذبہ بچوں سے لے کر ادھیڑ عمر کے لوگوں میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ کسی ایک قبیلے یا دور سے منسلک نہیں کیا جا سکتا، بلکہ اس کا تعلق ہر انسانی معاشرے سے ہوتا ہے، جو بہتر زندگی گزارنے کے لیے دوسروں کی نقالی کرتا ہے۔ نقل کرنا کوئی برا عمل اور رویہ نہیں ہے، بلکہ اس کے ذریعے مستقبل میں مختلف قوموں کی تہذیب و ثقافت، لباس، زبان، رہن سہن اور آداب کے طور طریقے ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ نقل کرنے کی عادت صرف انسان کی ذات تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ بعض جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال بندر، تربیت یافتہ کتے اور ریچھ ہیں۔ نقل کے ذریعے مختلف چیزیں آیندہ نسل میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ وبسٹر نیو انٹرنیشنل ڈکشنری میں نقالی کی تعریف ہے:

"وہ فعل، عمل یا فن جس میں آخر تک کسی ایک کی نقل اتارتا ہے۔"(یا)

"سطحی مشابہت جس میں بعض جانور دوسرے جانوروں کی نمائش یا دکھاوا کرتے ہیں یا وہ فطری صلاحیتیں جو ان کے درمیان موجود ہوتی ہیں۔" (۳۷)

گرولیئر انٹرنیشنل ڈکشنری میں نقالی کی تعریف ہے:

"وہ فعل، عمل یا فن جس کے ذریعے کسی چیز کی نقل اتاری جائے۔"(۳۸)

ادب میں نقالی کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"جب نو آبادیاتی باشندے نو آبادکاروں کی ثقافت (زبان، تعلیم، لباس اور رہن سہن کے طریقے وغیرہ) کو اختیار کریں۔ لیکن اس عمل کے اپنانے سے ہمیشہ مختلف تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔ جس کی وجہ سے استعمار زدہ اور استعمار کار کے درمیان تعلق کا رشتہ ہمیشہ کے لیے دو جذبیت اور پر استوار ہوتا ہے۔"(۳۹)

مابعد نو آبادیاتی تنقید میں اس نظریے کو باقاعدہ طور پر ہومی کے بھابھا نے متعارف کیا ہے، لیکن اس سے پہلے اس نظریے کے ابتدائی نقوش فرانسیسی ادب اور تنقید نگار فرانز فینن کے افکار میں ملتے ہیں۔ تصور نقالی کے تناظر میں انھوں نے فرانسیسی نو آبادکاروں اور نو آبادیاتی باشندوں کے رشتوں کا جائزہ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نو آبادیاتی باشندے نو آبادکار کے رویوں اور نظامِ حکومت کو رشک کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ رشک کی یہ نظر محکوم باشندوں کو نقل کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

ہومی کے بھابھانے باقاعدہ طور پر ۱۹۸۹ء میں "Of mimicry and Man" کے نام سے ایک تنقیدی مضمون لکھا۔ اس مضمون کے بعد تنقید اور ادبی تصورات میں باقاعدہ طور پر نقالی کا تصور متعارف ہوا۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک نقالی کیا ہے؟

"نو آبادیاتی طاقت اور علم میں نقالی ظاہری طور پر سب سے اہم دھوکا اور ذی اثر حکمت عملی کا نام ہے۔"(۴۰)

فرانز فینن اور ہومی کے بھابھا کے تنقیدی تصورات کے مطابق نو آبادیاتی دور میں افریقہ اور ہندوستان کے مقامی باشندوں میں نقالی کے نمائندہ کردار کافی تعداد میں موجود ہیں۔ ہومی کے بھابھا کے نزدیک تصور نقالی کے ذریعے وہ تمام تاریخی حوالے سنجیدہ ہیں، جن میں نو آبادیاتی باشندے استعمار کار کے طرزِ عمل اور ثقافتی عادات کی تقلید پر آمادہ ہوئے تھے، جو ہم آہنگی اور مخلوطیتکے طور طریقوں کو وضع کرتے تھے۔ نقالی محض ایک کھلے عام پیروڈی کی نمایندگی کرتی ہے۔ اس کے ذریعے ثقافتی نقل کی حرکات، الفاظ، طریقے اور ماڈلز کی ایک "خراب کاپی" کی مزید وضاحت کرتے ہیں، اس لیے ہومی کے بھابھانے دو تاریخی بیانات پر توجہ دی ہے:

(i)نو آبادیاتی ہندوستان میں مشنریوں کی کوششوں اور تبلیغ سے بائبل کے پھیلاؤ کا واقعہ۔

(ii)ہندوستانی طبقے کے ایک حصے کی تبدیلی جس کو ہم براؤن انگریز کہہ سکتے ہیں، جس کا ثقافتی ریکارڈ انسانی

تاریخ میں موجود ہے۔

استعمار کار اور استعمار زدہ کے درمیان تعلق اور رشتوں کے جوڑنے والی نقالی ہومی کے بھابھا کے ادبی تصورات میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ اگرچہ نو آبادیاتی کلامیہ اور موضوع نو آبادیاتی مضمون کی نقل کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں، لیکن اس کا نتیجہ کبھی بھی ان خصائص کی ایک سادہ نشو نما نہیں بلکہ نو آباد کاروں کی اندھا دھند کاپی (نقل) ہے۔ لہٰذا، نقالی نو آبادیاتی تسلط کی یقین دہانی میں ایک خلل ڈالتی ہے۔ جو دراصل نو آبادیات کے طرزِ عمل پر قابو پانے کی ایک غیر یقینی صورت حال ہے۔ نو آبادیاتی نقالی ایک ستم ظریف سمجھوتے کی نمایندگی کرتی ہے۔ جس میں استعمار زدہ باشندے اپنے آپ کو استعمار کاروں کی طرح بننے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ استعمار کار جیسے سفید نہیں ہوتے۔ تصور نقالی ایک دوہرا تصور ہے، جو نو آبادیاتی ڈسکورس کے ابہام کا انکشاف کرتے ہوئے اس کے اختیار میں خلل ڈالتا ہے۔ ۱۸۳۵ء میں لارڈ میکالے نے ہندوستان کے مقامی باشندوں کے لیے جو نظامِ تعلیم اور قوانین وضع کیے تھے، ان کے مقاصد بھی یہی تھے کہ محکوم ہندوستانی باشندے برطانوی نو آباد کاروں کی نقالی کرنے پر مجبور ہو جائیں لیکن ان جیسے نہ بنیں۔

☆ نو آبادیاتی باشندے نو آباد کاروں کی نقل اس لیے کرتے ہیں، کیوں کہ ان کی نظر میں نو آباد کار مہذب اور برتر ہوتے ہیں۔

☆ احساسِ کم تری اور غلامی کی وجہ سے استعمار زدہ باشندے استعمار کاروں کی نقل کرتے ہیں۔

☆ استعماری طاقت اور عہدے حاصل کرنے کے لیے استعمار زدہ استعمار کاروں کی نقل کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

☆ نو آبادیاتی باشندے اپنے آپ کو مہذب دکھانے کے لیے نقالی کو اپناتے ہیں۔

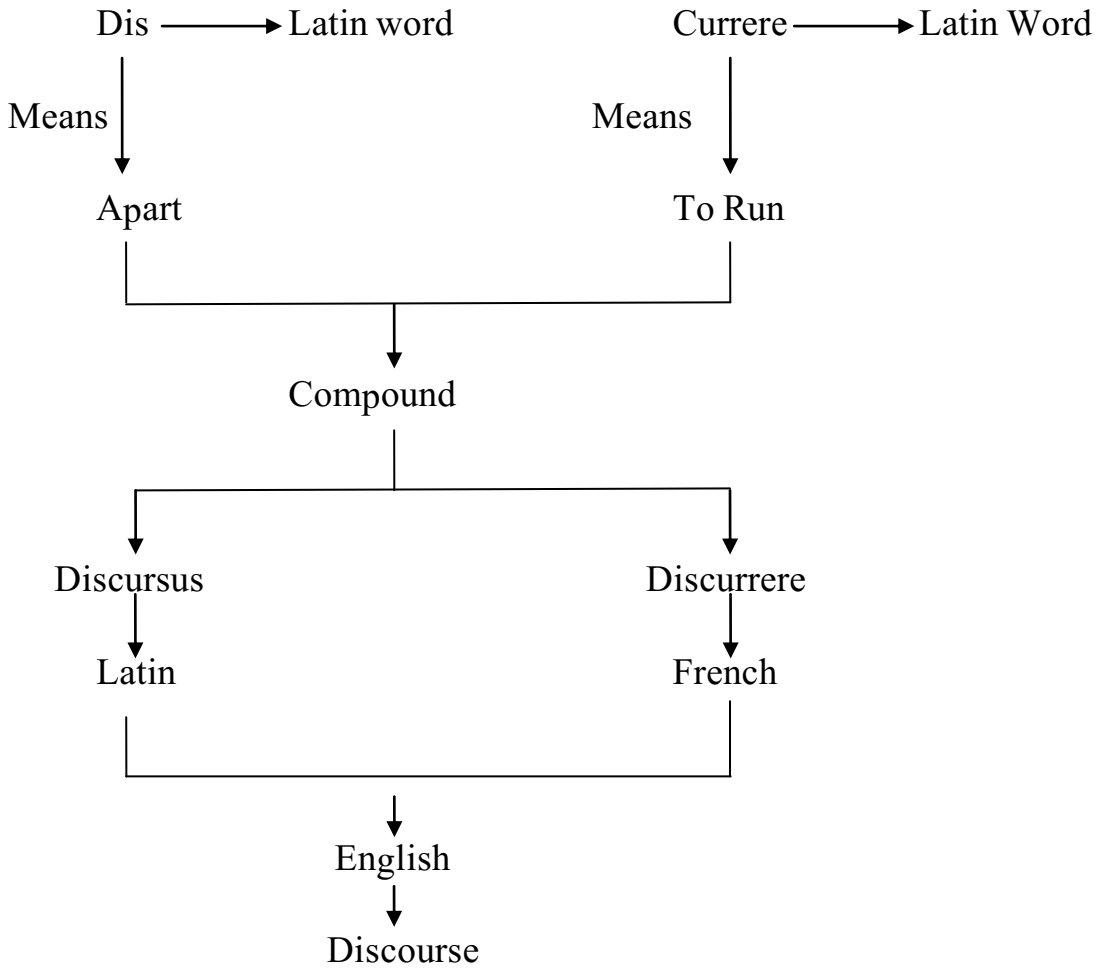
۲۔ کلامیہ کیا ہے؟ (What is Dicourse?)

فرانسیسی زبان میں یہ لفظ "Discourse" ہے اور لاطینی زبان میں "Discursus" مستعمل ہے، جس کا انگریزی معنی ہے "Conversation"(گفتگو)۔ قرون وسطیٰ میں یہ لفظ لاطینی میں "Reasoning"(وجوہات) کے معنی میں استعمال ہوتا تھا، جب کہ انگریزی میں ڈسکورس کا معنی ہے "To Run About"(دوڑنے کی طرف) اور "Run to and fro hasten" یعنی آگے پیچھے دوڑنا یا اِدھر اُدھر دوڑنا۔ اردو میں ڈسکورس کا یہی ترجمہ ڈاکٹر ناصر عباس نیر نے کیا ہے ۔ (۴۱) انگریزی کی آن لائن

"Etymology Dictionary" میں ڈسکورس کی تعریف یہ ہے:

> "A running over a subject in speech, communication of thoughts in words"(۴۲)

ترجمہ: کسی خاص سیاق و تناظر میں استعمال ہونے والی زبان کلامیہ بنتی ہے۔

ڈسکورس کی اصطلاح ۱۵۵۰ء تک درج بالا معنی میں استعمال ہوتی تھی، جس کی وضاحت راقم ایک خاکے کے ذریعے پیش کرتا ہے:

لاطینی زبان میں کلامیہ کا معنی ہے (دوڑنے کی طرف، گفتگو، بحث و مباحثہ کرنا، آگے پیچھے دوڑنا/اِدھر اُدھر دوڑنا) کلامیہ افکار اور تصورات کا خصوصاً رسمی انداز میں گفتگو کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ کلامیہ میں ہم ان جگہوں کی نمایندگی کے بارے میں سوچتے ہیں جہاں تصورات کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو باقاعدگی سے مختلف ذرائع ابلاغ اور مختلف سیاق و سباق میں معنی، طاقت اور نمایندگی کے درمیان تعلقات میں فرق واضح کرتے ہیں۔ ڈسکورس کی اصطلاح سولہویں صدی عیسوی تک ہر قسم کی گفتگو اور بول چال کے معنی میں استعمال ہوتی

تھی، لیکن اس کے بعد یہ اصطلاح رسمی گفتگو (Formal Conversation) کے معنی میں استعمال ہونا شروع ہو گئی۔

جب کہ "جدید لسانیاتی ماہرین کے ہاں ڈسکورس کی اصطلاح لسانی معنی میں استعمال ہوتی ہے۔ جس کے حوالے فرانسیسی لسانیاتی ماہرین کے ہاں ملتے ہیں۔" (۴۳)

بنیادی طور پر کلامیہ مختلف تصورات، افکار، بیانات، خیالات اور تصورات کو ظاہر کرتا ہے، جو خاص کلامیے کے تحت لکھے گئے ہوں۔ ڈسکورس کی اصطلاح کو ادب اور تنقید میں مشل فوکو نے (۱۹۲۶ء-۱۹۸۶ء) نے استعمال کیا۔ فرانسیسی معاشرے میں ڈسکورس ان کا وضع کردہ تصور ہے۔ انھوں نے اس حوالے سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ مشل فوکو نے کلامیہ کی سب سے بہترین وضاحت اپنی کتاب "The Archeology of knowledge and the discourse on a language" میں کی ہے۔ اس کتاب میں وہ ڈسکورس کی وضاحت کرنے سے پہلے چند چیزوں کا ذکر کرتا ہے اور ان کی نفی کرتا ہے کہ یہ بیان بھی نہیں ہے۔ یہ مفروضہ، ایک لفظ اور ایک جملہ بھی نہیں ہے بلکہ یہ ان سب چیزوں کا ایک مرکب ہے کہ کسی بھی ڈسکورس میں کچھ چیزیں شامل ہونی چاہیے ہیں۔ سب سے پہلے علم اور وہ بھی سائنسی علم چاہے وہ کسی بھی شعبے کا ہو، جیسے فزکس، کیمیا، حیاتیات اور نفسیات وغیرہ، پھر اس علم کو شایع کیا جائے۔ اس علم کے مخصوص پروفیسرز، سکالرز، ماہرین اور ناقدین ہوں گے، جن کو مشل فوکو علم کا ڈھانچہ یعنی "Body of Knowledge" کہتے ہیں۔ یعنی کسی بھی کلامیے کے لیے علم کا ایک پورا سلسلہ ہو، پھر اس پر عمل کرنے والے ہوں گے، جو اس کو پڑھاتے ہیں۔ ان ماہرین کے پاس اتنی قوت اور طاقت ہو کہ وہ اس بیان کو کلامیہ کے اندر لکھ کر دے دیں یا زبانی کہیں تو اس کو سائنسی سمجھا جائے۔ مثال کے طور پر ہم کوئی بھی کلامیہ لیں گے تو اس میں متن ہو گا۔ اس کی تعبیر کرنے والے ہوں گے، یعنی علم کا ایک مکمل ڈھانچہ ہو گا کہ فلاں نے یہ لکھا ہے، وہ لکھا ہے۔ اس کے علاوہ تبلیغ کرنے والے ہوں گے، جیسے مولوی، مفتی، پادری، پنڈت، مشنری وغیرہ۔ جن کا کام باغی لوگوں کو بتانا ہے کہ اس متن کا یہ مطلب ہے۔

کلامیہ کا کوئی ایک منبع نہیں ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ فلاں وہاں بیٹھ کر کلامیہ چلا رہا ہے۔ یہ قول مشل فوکو (۴۴): "I do colonial discourse in analysis a discourse as dispused."

اس کا یہ مطلب ہے کہ کلامیہ پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یہ ایک جال ہے، جس کی مختلف جگہوں پر طاقت ہے۔ مثلاً ہمارے جسم میں خون کی رگیں ہیں، جن کا کوئی ایک منبع نہیں ہے، وہ مختلف اعضا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ جہاں جہاں جاتی ہیں، وہاں وہاں خون اور آکسیجن پہنچا رہی ہیں۔ اسی طرح کلامیہ بھی ادب، تاریخ اور سیاست میں

رگوں کی طرح پھیلا ہوا ہے۔ دنیا کے بارے میں ہر کلامیے کے اپنے اصول ہیں، جس کے مطابق وہ دنیا کی ترتیب اور بیانات قایم کرتا ہے۔ فوکو یہ دلیل دیتا ہے کہ طاقت اور علم کے درمیان ایک بہت قریبی تعلق ہے۔ بہ قول مشل فوکو: "علم کے کسی شعبے کی اصلاحی جدوجہد کے بغیر طاقت کا کوئی رشتہ نہیں ہے۔"(۴۵) طاقت اور علم الگ الگ نہیں ہیں، جس میں ایک کو بُرا اور دوسرے کو اچھا سمجھا جائے۔ بلکہ یہ ایک دوسرے پر منحصر ہے۔ اچھے یا بُرے کام کے لیے آپ کو علم کی ضرورت ہوتی ہے اور طاقت کے ساتھ علم آتا ہے۔ فوکو کے خیال میں یہ ضروری ہے کہ کلامیے مخصوص مقامات اور جگہوں پر کام کرتے ہیں۔ جس سے مختلف مہابیانیے جنم لیتے ہیں۔

☆ کلامیہ وہ عمل ہے، جس کے ذریعے ہم وجوہات اور افکار کو اجاگر کرتے ہیں۔

☆ جب ہر چیز کو ہم زبان کے ذریعے سمجھتے ہیں، تو ہم پہلے سے ایک کلامیے کا حصہ بن جاتے ہیں۔

☆ نوآبادیاتی دور میں تمام کلامیے ادنیٰ (استعمار زدہ) یعنی محکوم طبقے کے لیے بنائے گئے۔

☆ اجتماعی اور ثقافتی مطالعے میں ہر جگہ اور ہر شے کلامیے ہیں۔

☆ کلامیہ کا تعلق منطقی علوم سے نہیں ہے، بلکہ سماج اور ثقافت سے ہے۔ لہٰذا جو سماجی اور ثقافتی اصول بنتے ہیں، وہ کلامیے میں آتے ہیں۔

☆ تحریر کی وہ قسم جس میں مصنف کی ذات قاری کی شخصیت سے ہم کلام ہوتی ہے، یہ کلامیہ ہے اور یہ مشل فوکو کا تصور ہے۔

(ہ) نوآبادیاتی کلامیے کے اثرات:

تبدیلی فطرت کا اہم قانون ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی انگریز بہ زور شمشیر ہندوستان پر قابض ہوگئے۔ یہ انسانی فطرت ہے کہ وہ دوسروں کے اثرات قبول کرتا ہے۔ ان اثرات میں سیاسی، معاشی، معاشرتی، تہذیبی و ثقافتی اور ادبی اثرات شامل ہیں۔ یہاں پر شاعری کا ایک روایتی تصور پہلے سے چلا آرہا تھا۔ مشرق میں قصیدہ، مثنوی، مرثیہ، رباعی، قطعہ، غزل، ہجو اور پابند نظم جیسی کلاسیکی اصناف میں شعرا طبع آزمائی کرتے تھے۔ نثر میں ہندوستان کی زرخیز مٹی میں داستان گوئی جیسی صنف عروج پر تھی۔ ہندوستان کے مقامی لوگوں کو بہت ساری طویل داستانیں یاد تھیں۔ فارغ وقت میں لوگ تفنن طبع کے لیے ایک دوسرے کو کہانیاں سنایا کرتے تھے۔ ان کہانیوں میں جنوں، پریوں، دیوں، دیوی اور دیوتاؤں کے کردار ہوتے تھے، جو حقیقی زندگی سے دور کے واقعات پر مبنی تھے۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی انگریزوں کے آنے سے ہندوستان کے ادبی، تہذیبی،

ثقافتی اور معاشی ماحول کی فضا تبدیل ہو گئی۔ ریل، ڈاک، تار اور برقی آلات کے آنے سے زندگی میں نئی لہریں دوڑ گئیں۔ یورپ میں نئی نئی مشینیں ایجاد ہوئیں، جس سے انسان کی مصروفیات میں اضافہ ہوا اور طویل داستانوں کی بجائے ناول وجود میں آگیا۔ اس میں مختلف کرداروں کے ذریعے انسانی معاشرے کے حالات و واقعات پیش کیے جاتے تھے۔ ناول فرانسیسی صنفِ ادب ہے۔ انگریزی زبان میں اس صنف کی ابتدا سترھویں صدی کے آخر میں ہوئی، جب کہ ہندوستانی مٹی پر اس صنف کا رواج انگریزوں کے آنے کے بعد ہوا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستانی زبانوں میں ناول نے جنم لیا۔ اردو میں ڈپٹی نذیر احمد نے ناول لکھنا شروع کیا۔ وہ انگریزوں کے ساتھ ملازم تھے، ان سے متاثر ہو کر ناول لکھنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ہی کم وقت میں پڑھی جانے والی صنفِ ادب یعنی افسانہ بھی وجود میں آیا۔ یہ بھی انگریزی ادب کی پیداوار ہے۔ لیکن ہندوستان میں اس صنف نے اتنی مقبولیت حاصل کی کہ اس پر یورپی صنفِ ادب کا گمان نہیں ہوتا۔ ناول اور افسانے کی طرح ڈراما بھی یونانی صنف ہے۔ جس نے بھی اردو ادب میں ترقی کا سفر طے کیا۔ برطانوی استعمار کاروں کے ذریعے اردو میں ڈراما منتقل ہوا۔ اردو ادب میں ڈرامے کی ترقی کے حوالے سے ڈاکٹر علی محمد خان لکھتے ہیں:

> "بیسویں صدی میں اردو ڈراما ایک حد تک ان بنیادی مصائب اور مسائل سے نکل چکا تھا جو اسے انیسویں صدی کے آغاز میں درپیش تھے۔ اس کی ایک بڑی وجہ انگریزی علوم وفنون کی برصغیر میں تیزی سے ترویج تھی۔"(۴۶)

نو آبادیاتی کلامیے سے اردو ادب میں انگریزی اصطلاحات رائج ہوئیں۔ ۱۸۵۷ء سے لے کر آج تک ہندوستان میں جو ادب تخلیق ہوا ہے، اس میں ایسی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں، جن میں بیشتر ہندوستانی تہذیب اور زبان و ادب کی اپنی مقامی پیداوار نہیں ہیں۔ یہ اصطلاحات ابھی تک اردو ادب میں داخل ہو رہی ہیں۔ جیسے جدیدیت، مابعد جدیدیت، کلاسیکیت، رومانیت، علامتیت، نرگسیت، روحِ عصر، ساختیات، پس ساختیات، لسانیات، وجودیت، یوٹوپیا، مارکسیت، نو آبادیات، مابعد نو آبادیات، نو آبادیاتی کلامیے، دو جذبیت، ثقافتی فرق، مخلوطیت، نقالی، عالم گیریت، نفسیات، تانیثیت، تاریخیت اور نو تاریخیت وغیرہ جیسی جدید اصطلاحات انگریزی کے اثر سے اردو ادب میں رائج ہو چکی ہیں۔ ان اصطلاحات نے آج کل اردو ادب میں ایسی ترقی کی ہے کہ پڑھنے والے کو گمان بھی نہیں ہوتا کہ یہ دیگر مغربی زبانوں کی اصطلاحات ہیں۔ بہ قول اکبر الہ آبادی:

"بہت ہوں گے مغنی نغمہ تقلید یورپ سے

مگر بے جوڑ ہوں گے اس لیے بے تال و سم ہوں گے

ہماری اصطلاحوں سے زبان آشنا ہو گی

لغات مغربی بازار کی بھاکا سے خم ہوں گے "(۴۷)

نو آبادکاروں سے پہلے ہندوستان میں کلاسیکی روایات کے تحت ادب تخلیق ہو تا تھا، جیسے مثنوی، قصیدہ، رباعی، مرثیہ، غزل اور پابند نظم وغیرہ۔ ان اصناف پر تنقید بھی مقامی پیمانوں پر ہوتی تھی۔ لیکن جنگِ آزادی کے بعد یہاں پر مختلف قسم کے جدید خیالات اور تصورات کے تحت ادب میں تنقید شروع ہوئی۔ فرائڈ، کارل مارکس اور یونانی فلاسفرز کے تصورات ادب میں داخل ہوئے، جس سے تنقید کی مختلف قسمیں ادب میں پروان چڑھنے لگیں، جیسے نفسیاتی تنقید، مارکسی تنقید، تاثراتی تنقید، جمالیاتی تنقید، عمرانی، رومانی، تصوراتی اور سائنسی تنقید وغیرہ شروع ہو گئیں۔ انہی پیمانوں کے تحت مختلف فن پاروں پر تنقید ہوتی تھی، جو مغربی تہذیب اور ادب کے ملے جلے خیالات اور تصورات تھے۔ انہی تصورات سے ہندوستانی ادیبوں میں خواجہ الطاف حسین حالی، محمد حسین آزاد اور ڈپٹی نذیر احمد وغیرہ متاثر ہوئے۔ انھوں نے قدیم ہندوستان کی کلاسیکی شعری روایت سے انحراف کرنے کی کوششیں شروع کیں۔ چناں چہ محمد حسین آزاد نے "انجمن پنجاب" کے جلسے میں ۱۸۷۴ء کو جدید نظم کے حوالے سے لیکچر دیا، جس میں اپنے خیالات کا اظہار جدید شاعری کے حوالے سے یوں کیا:

"نئے انداز کے خلعت و زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں۔" (۴۸)

مختصر یہ کہ جب ہندوستان پر برطانوی استعمار کاروں کی حکومت مستحکم ہو گئی تو اس سے ہندوستان کا سارا نظامِ ریاست، عدلیہ، انتظامی مشنری، مواصلات، طب، فوج، پولیس، ہسپتال، سکول، کالج، یونی ورسٹی، تعلیم، صنعت، معیشت، تجارت، علوم و فنون، اخلاق، افکار و اقدار، معاشرت، تہذیب و ثقافت، رسوم و رواج، زبان و ادب غرض ہر چیز مغرب کے رنگ میں رنگی جانے لگی۔ اس کے برعکس جن قدامت پرستوں نے برطانوی نو آبادکاروں کے اثرات سے بچنے کی تدابیر شروع کیں، وہ سب بے کار ثابت ہوئیں۔ نتیجتاً، پورا ہندوستان عہدِ وسطیٰ سے نکل کر عہدِ جدید میں داخل ہو گیا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی رغبت نو آبادیاتی باشندوں کے دلوں میں پیدا ہوئی اور قدیم روایات و رسوم کو سند کے طور پر قبول نہ کرنے کا رجحان عام ہو گیا۔ یہ تمام طور طریقے ہندوستان میں برطانوی استعمار قوم ان کے کلامیہ اور مغربی اثرات کی وجہ سے رائج ہوئے۔ نو آبادیاتی کلامیے کے اثرات ۱۸۵۷ء سے لے کر آج تک بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر ہندوستان اور پاکستان کی

ثقافت اور زبان و ادب پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔

(و) ڈپٹی نذیر احمد کا دوجذبی رجحان:

ڈپٹی نذیر احمد کی پرورش ہندوستان کے مذہبی اور علمی گھرانے میں ہوئی، لیکن بدلتے حالات کے پیش نظر انھوں نے دینی تعلیم کے ساتھ جدید دنیاوی تعلیم حاصل کی، جس کی وجہ سے ان کے ذہن پر جدید علوم اور تعلیم کے اثرات حاوی تھے۔ نذیر احمد نے زیادہ تر ملازمت انگریزوں کے ساتھ کی تھی۔ اس وجہ سے وہ انگریزوں کے طرف دار بھی تھے۔ جب کہ بعض باتوں میں وہ انگریزوں کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ اس ماحول کی وجہ سے نذیر احمد کا رویہ دوجذبیت یعنی تحسین و تنقید اور کشش و گریز کا بہ یک وقت حامل نظر آتا ہے۔ نذیر احمد میں دوجذبی رجحان کا رویہ ہندوستان کی تہذیب و ثقافت بدلنے سے پیدا ہوا۔ وہ بچپن سے مشرقی علوم سیکھتے تھے اور مغربی تعلیم سے نفرت کرتے تھے، لیکن جب دلی کالج میں داخلہ لیا تو وہاں پر انگریزی تعلیم سے متاثر ہوئے۔ اس سے ان کے دل میں انگریزی زبان سیکھنے کا جذبہ پیدا ہوا۔ ایک طرف انگریزی تعلیم سے نفرت اور دوسری طرف مغربی تعلیم سے محبت، یہ دونوں ایسے جذبے ہیں جو نذیر احمد کے دوجذبی رجحان کی نمایندگی کرتے ہیں۔ نذیر احمد کا دوجذبی رجحان ان کی تصانیف اور خطوط میں ملتا ہے۔ وہ سر سید احمد خان کو عقلیت پسند سمجھتے تھے، اسی وجہ سے انھوں نے سر سید احمد خان کے بیانات اور دلائل کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ سر سید احمد خان مغربی علوم کو نو آبادیاتی باشندوں کے لیے ترقی کا ضامن سمجھتے تھے، اس کے برعکس نذیر احمد مشرقی علوم اور تہذیب و ثقافت کے ساتھ جدید طرزِ زندگی اور انگریزی تعلیم کی حمایت بھی کرتے تھے۔ ان کے ناقص اور مثالی تصورات کا یہ ایک عجیب امتزاج تھا۔ یہ ایک دوسرے کے لیے ناگزیر تصورات بھی تھے اور ایک دوسرے سے گریزاں بھی۔ اس لیے وہ جدید تعلیم کا خیر مقدم بھی کرتے تھے اور نقصان دہ بھی سمجھتے تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد دوجذبی رجحان کے حامل ادیب اور نقاد تھے۔ ان کے خطوط، تصانیف، ناولوں اور لیکچروں میں دوجذبیت کے عناصر موجود ہیں۔ اب راقم نذیر احمد کی تحریروں میں دوجذبی رجحان کی مثالیں پیش کرتا ہے:

> "علم کے دائرے کو وسیع کیا اور علم کو واقعات اور مشاہدات پر مبنی کر کے اس کو کار آمد بنایا۔ اہلِ یورپ نے دنیا میں جو کچھ کیا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے، ایک ایک ذرے، ایک ایک کیفیت علمِ جداگانہ کا موضوع لۂ ہے۔" (۴۹)

> "حصولِ علم کا جو تصور ہمارے معاشرے میں رائج ہے، وہ انتہائی ناقص ہے اور مسلمانوں کی ترقی کا سب سے بڑا دشمن بھی ہے۔ ترقی کے لیے مغربی نظامِ تعلیم اور

علوم و فنون سے واقفیت بے حد ضروری ہے، لیکن یہ واقفیت اپنے مذہبی اور تہذیبی رجحانات سے دور لے جائے۔" (۵۰)

پہلے اقتباس میں نذیر احمد نے یورپی تعلیم اور علمی کارناموں کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے کہ انھوں نے فرضی تعلیم کی بجائے تجربات اور مشاہدات کے علم پر زور دیا۔ جس کے نتیجے میں سائنسی علم وجود میں آ گیا۔ اسی طرح تعلیم کی دنیا میں علوم کی مختلف شاخیں دریافت کیں۔ اس وجہ سے یورپ والے علم دوست اور علم کے خیر خواہ ہیں۔ اس کے برعکس، دوسری عبارت میں نذیر احمد نے ہندوستان کی روایتی تعلیم پر کاری ضرب لگائی ہے اور دنیاوی ترقی کے لیے مغربی علوم و فنون سیکھنے پر زور دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے مغربی تہذیب و تعلیم کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد کی تحریروں میں محبت اور نفرت کے یہ دونوں جذبے دوجذبیت کو فروغ دیتے ہیں۔

"جہاں تک ہو سکے بڑی بھلی، غلط صحیح، ٹوٹی پھوٹی انگریزی بولنی چاہیے۔ تمہارے ماسٹر ہندوستانی یا انگریزی جو ہوں ان سے اردو میں ایک لفظ مت کہو۔۔۔ بیشتر انگریزی گفتگو کی ضرورت اس درجے کی ہے کہ میں اس کے ظاہر کرنے کے لیے الفاظ نہیں پاتا۔ تم سمجھو کہ تمہارے کالج میں داخل ہونے سے مقصد اصلی یہی ہے اور بس۔"(۵۱)

"انگریزوں کے طرز تمدن میں سب سے بڑا عیب جو انگریزوں کو شاید کم محسوس ہوتا ہو، لیکن اگر ہم لوگ ان کے وضع پر رہنا چاہیں تو یقیناً بربادی کا موجب ہے، وہ کیا ہے ہائی لائف یعنی اونچی شان دار زندگی جو بڑے مصارف کے بدون ایک دن نہیں نبھ سکتی۔" (۵۲)

پہلے خط کے اقتباس میں نذیر احمد نے اپنے بیٹے بشیر الدین احمد کو انگریزی زبان کے بولنے، سیکھنے اور سمجھنے پر زور دیا ہے اور مقامی اردو زبان بولنے سے منع کیا ہے۔ دوسرے اقتباس میں نذیر احمد نے انگریزی طرزِ زندگی، لباس، عمارتوں اور رہن سہن کے طریقوں کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ نذیر احمد کے ذہن اور شخصیت پر ترقی کی دو مختلف لہریں رواں دواں تھیں۔ ترقی کی ایک طاقت ور لہر نذیر احمد کو مشرقی علوم، مشرقی تہذیب و ثقافت اور عہد گزشتہ کی طرف کھینچتی ہے تو دوسری طاقت ور لہر ان کو جدید دنیا کی مغربی تہذیب و ثقافت اور عہد حاضر کی طرف کھینچتی ہے۔ بالآخر، ان کے ذہن پر جدید مغربی لہر نے غلبہ پایا، جس کے ذریعے انھوں نے اپنے آپ کو جدید دنیاوی زندگی سے جوڑنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے ساتھ وہ بعض باتوں میں جدید لہر سے انحراف بھی کرتے تھے۔ جدید لہر سے انحراف کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ہندوستانی سرزمین پر پیدا

ہوئے تھے، لہٰذا ان کا دو جذبی رجحان صرف شخصی اور نجی معاملہ نہیں تھا، بلکہ یہ دراصل ایک تہذیبی اور ثقافتی معاملہ تھا۔

حوالہ جات

۱. افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مولوی نذیر احمد دہلوی (احوال و آثار)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۲ء، ص ۶۲

۲. ایضاً، ص ۶۵

۳. فرخی تاج بیگم، ڈپٹی نذیر احمد، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۱۱ء، ص ۳۵

۴. ایضاً، ص ۱۵

۵. ایضاً، ص ۲۱

۶. اویس احمد ادیب، اردو کا پہلا ناول نگار، ہندوستانی اکیڈمی، انڈیا ۱۹۳۴ء ص ۱۴

7. Homi K. bhabha, English Harvard edu Retrieced, 11 Novermer 2018

8. David Huddart (2006), Homi K.Bhabha, Routhledge Publishers, London and New York, p1.

9. Humanities Jury, Infosys Science Foundation, "Infosys Prize, July 2017.

10. "Padma Awards". Pib.27 January 2013. Retrieved 27 January 2013.

۱۱. خان، افغانی، صاحب زادہ، مسعود الحسن و دیگر، تاریخ یورپ، بک فورٹ ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴ء، ص ۲۰۲

12. Homi K.Bhabha, The location of Culture, Routledge Publishers, London and Newyork, 1994, p171.

13. www.etymonline.com retrieved on March 22, 2021.

14. Helen Mary Petter, The Oxford Illustrated Dictionary, Second Edition, Clarendan Oxford, 1975, p23.

15. Websters New Universal Unabridge Dictionary, Deluxe Second Edition,

Printed in United states of America, 1983, p 56.

16. Collins English Dictionary, Sixth Edition, Pioneer in Dictionary Publishing, 2009, p20.

17. John Gage Allee, Websters Encyclopedia of Dictionary, New American Edition, Ottenheimer Publishers, 1978, p16.

18. Elaine Polland, The Oxford Large Print Dictionary, Oxford University Press, 1995, p23.

19. Martin Gray, A Dictionary of Literary Terms, Longman Publisher, 1988, p19.

۲۰. دی آکسفورڈ انگلش اردو ڈکشنری، (مترجم: شان الحق حقی)، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۱۱ء، ص۴۱

۲۱. جمیل جالبی، ڈاکٹر (مرتب)، قومی انگریزی اردو لغت، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع پنجم، ۲۰۰۲ء، ص۶۳

22. www.wikipedia.com, Pakistan, 10:00AM, 24 March 2021.

23. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post Colonial Studies the Key Concepts (Third Edition), Routledge Publishers, London and Newyork, 2013, p51.

24. Andrew Milner and Jeff Browitt, Contemporary Culture Concept, Printed by South Wind Production, Sangapore, 2002, p1.

25. Brian Longhurts, Greg Smith and others, (Eds), Introducing Cultural Studies, Pearson India Education, Uttar Pardesh, India, 2017, p3.

26. Tagreed, I.Kawar, Cross-Cultural Differences Social Science, Vol. 3, 2012, p 105-111.

27. Ibid

28. Adler N.J, International Dimensions of Organizational Behaviour (Third Edition), Cincinnati OH: Shout-Western College Publishing, Google Scolar, 1997.

29. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post Colonial Studies the Key Concepts, Routledge Publishers, London and Newyork, 2003, p207.

۳۰. ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، (مترجم: یاسر جواد)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص۸۹-۹۰

31. Websters New International Dictionary, G.Bell and sons, Ltd. England, 1932, p1051.

32. The Grolier International Dictionary, United States of Amrica, 1971, p644.

۳۳. جمیل جالبی، ڈاکٹر (مرتب)، قومی انگریزی اردو لغت، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع پنجم، ۲۰۰۲ء، ص۹۴۷

34. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post Colonial Studies the Key Concepts (Third Edition), Routledge Publishers, London and Newyork, 2013, p135-136.

35. Robert J.C. Young, Colonial Desire: Hybridity in Concept, Culture and Race, Cambridge University Press, 1995, p10.

36. Homi K.Bhabha, Remembering Fanon, Selft, psyche and Colonial Condition in Chrisman and Williams (eds), Colonial Discourse and Post Colonial Concept: A reader, 1994, p 112-117.

37. Websters New International Dictionary, G.Bell and sons, Ltd. England, 1932, p1373.

38. The Grolier International Dictionary, United States of Amrica, 1971, p834.

39. Miguel Mellino, Post Colonialism: The International Encyclopedia of Anthropology, 2018, p1-16.

40. Homi K.Bhabha, The location of Culture, Routledge Publishers, London and Newyork, 1994, p85.

۴۱. ناصر عباس نیئر، ڈاکٹر، لسانیات اور تنقید، پورب اکادمی اسلام آباد، ۲۰۱۴ء، ص ۱۱۲

42. Michel Foucault, The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, Pantheon Books, Newyork, 1971, p22.

۴۳. محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، تنقیدی تصورات اور اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۹ء، ص ۱۷۹

44. Michel Foucault, The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, Pantheon Books, Newyork, 1971, p22.

45. Brian Longhurts, Greg Smith, Gaynor Bagnall, Garry Crawford, Miles Ogbern, Elaine Baldwin and Scott McCracken, (Eds,), Introducing Cultural Studies, Perason India Education, Uttar Pardesh, India, 2017, p121.

۴۶. علی محمد خان، ڈاکٹر / اشفاق احمد ورک، ڈاکٹر، اصنافِ نظم و نثر، الفیصل ناشران تاجرانِ کتب، لاہور، ۲۰۱۴ء، ص ۲۲۳

۴۷. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیلِ جدید، نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۱۶ء، ص ۱۶۲

۴۸. شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد دوم)، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۴

۴۹. افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مولوی نذیر احمد دہلوی (احوال و آثار)، ص ۲۱۰

۵۰. اعجاز علی ارشد، ڈاکٹر، نذیر احمد کی ناول نگاری، دی آرٹ پریس، پٹنہ، انڈیا، ۱۹۸۴ء، ص۱۸۹

۵۱. صلاح الدین احمد، مولانا، نذیر احمد خطوط کے آئینے میں، مشمولہ: ڈپٹی نذیر احمد احوال و آثار، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، پاکستان رائٹر کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص۱۸۵

۵۲. ایضاً، ص۱۸۶

باب دوم:

ہومی کے بھابھا کے تصور دوجذبیت کے تناظر میں "مراۃ العروس" اور "بنات النعش" کا تجزیاتی مطالعہ

الف۔ منتخب ناولوں کا تعارف اور نو آبادیاتی پس منظر

I. ناول "مراۃ العروس" کا تعارف:

نذیر احمد انگریزوں کے ہاں ملازمت کرتے تھے، انھوں نے ابتدائی ملازمت پنجاب کے سکولوں میں کی۔ جس کی وجہ سے وہ انگریز کے نصاب اور تعلیمی سرگرمیوں سے بہ خوبی واقف تھے۔انھوں نے ان اصولوں کے تحت کہانی کو جدید انداز میں لکھنا شروع کیااور ۱۸۶۹ء میں "مراۃ العروس" کو سرکار ہند کی خدمت میں پیش کیا۔ اس وقت کے انگریز آفیسروں نے اس کتاب کو بہت پسند کیا۔ سر ولیم میور نے اس کتاب پر تعریفی سطریں بھی لکھیں۔ نذیر احمد کو حکومتِ ہند کی طرف سے ۱۸۷۰ء میں ایک ہزار روپے کا نقد انعام ملا۔(۱)اس کے علاوہ گورنر سر ولیم میور نے اپنی طرف سے ایک کیرج کلاک بھی بہ طور انعام دی، جس پر نذیر احمد کا نام لکھا گیا تھا۔ گورنر سر ولیم میور کے کہنے پر اس وقت کے ماہر تعلیم مسٹر ایم کیمپ سن نے اس کتاب کا انگریزی ترجمہ کیا۔ ادبی اور تعلیمی دنیا میں یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ انگریزی کے علاوہ گجراتی، پنجابی، بنگالی، ہندی اور کشمیری زبانوں میں اس کتاب کے تراجم ہوئے۔

ڈپٹی نذیر احمد نے نو آبادیاتی کلامیہ کو سامنے رکھ کر یہ ناول تخلیق کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے استعمار کاروں کے اغراض و مقاصد اور سیاسی، سماجی اور تعلیمی امور کو پیش کرنے کے لیے ناول کی صنف کا انتخاب کیا۔ جس کے ذریعے انھوں نے چند کرداروں کے ذریعے نو آبادیاتی ہندوستانی معاشرے کو پیش کرنے کی کوشش کی۔ بعض ناقدین کا یہ خیال ہے کہ ڈپٹی نذیر احمد نے لاشعوری طور پر ناول لکھنا شروع کیا تھا، لیکن اس بات میں کوئی صداقت نہیں ہے۔ انھوں نے نو آبادیاتی کلامیہ کے تحت ناول لکھنا شروع کیا۔ ڈپٹی نذیر احمد کے پہلے ناول "مراۃ العروس" کا پورا منظر اور ماحول نو آبادیاتی کلامیے پر محیط ہے۔ اس ناول میں ضمنی کرداروں کے علاوہ دو مرکزی کردار ہیں، یہ دونوں سگی بہنیں ہیں۔ بڑی بہن کا نام اکبری ہے اور چھوٹی بہن کا نام اصغری

ہے۔ ان کے علاوہ چند ضمنی کرداروں کے ذریعے نذیر احمد نے ہندوستان کے ایک متوسط گھرانے کے منظر اور ماحول کو موضوع بنایا ہے۔ یہ دونوں کردار ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بڑی بہن ماں سے زیادہ نانی کی لاڈلی ہے۔ امی اور نانی کے پیار و محبت نے اسے دنیا کے کام کاج اور گھریلو ذمہ داریوں سے بالکل بے گانہ بنا دیا ہے۔ سینا پرونا تو بڑی بات ہے، وہ کھانے پکانے سے بھی ناواقف ہے۔ گھر کے کاموں میں بالکل دل چسپی نہیں، بلکہ ہر وقت بچوں کی طرح کھیلنے اور کودنے میں مصروف رہنا اس کی عادت ہے۔ جس طرح وہ کسی کام کے قابل نہیں، اسی طرح اس کی سہیلیاں ہیں۔ وہ اس سے زیادہ غیر تربیت یافتہ ہیں۔ اکبری کے مزاج میں مستقل مزاجی نامی چیز سرے سے نہیں ہے۔ بلکہ مزاج میں ضدی پن بہ درجہ اتم موجود ہے۔ گھر میں بڑوں کے ساتھ بد کلامی کرتی ہے۔ گھریلو کاموں کے علاوہ دیگر مذہبی امور جیسے نماز، روزے کا شغل بھی نہیں کرتی۔ ان عادتوں اور بد زبانی کی وجہ سے اکبری کی اپنے شوہر اور ساس سے نہیں بنتی ہے۔ ہر روز سسرال میں اس کا جھگڑا ہوتا ہے۔ شوہر جس کو اسلام میں مجازی خدا کا درجہ حاصل ہے، اس کی بات بھی نہیں مانتی۔ آخر سسرال والوں کو اتنا تنگ کیا کہ اکبری نے شوہر کے ساتھ الگ گھر میں زندگی گزارنا شروع کر دیا۔

اکبری کے برعکس اصغری بہت چھوٹی تھی۔ لیکن وہ بہترین کردار اور اخلاق کا نمونہ ہے۔ صبح سویرے اٹھتی ہے، معمول کے مطابق گھر کے کام کاج کرنا، نماز پڑھنا، سینا پرونا، پڑھنا لکھنا حتیٰ کہ گھر کے تمام کام روزانہ کی بنیاد پر کرتی ہے۔ بزرگوں کا ادب کرنا، والدین کے حکم کی تعمیل کرنا، بچوں کے ساتھ پیار و محبت اور شفقت سے ملنا، پڑوسیوں کے ساتھ اچھا رویہ رکھنا اور مہمانوں کی مہمان نوازی کرنا اس کی عادت تھی۔ کم عمری کے باوجود اتنی قابل تھی کہ الٹا سسرال میں درپیش مسائل کو حل کرتی تھی۔ صرف سسرال میں ہی نہیں بلکہ پورے محلے میں اس کی قابلیت اور شرافت کے چرچے ہوا کرتے تھے۔ پورے ناول میں نذیر احمد نے اصغری کو بہترین کردار کے طور پر پیش کیا۔ جب کہ اس کے برعکس اکبری کا کردار خامیوں کا مجموعہ ہے۔ یوں دونوں کردار ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس دورنگی اور متضاد کردار نگاری اور منظر کشی سے نذیر احمد کی دو جذبی رجحان کی آمیزش کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔

II. "مراۃ العروس" کا مابعد نو آبادیاتی پس منظر اور تناظر

نذیر احمد کے ناول مراۃ العروس میں تصور ادب اور فلسفہ حیات کا وہ سپیس نظر آتا ہے، جو دو جذبیت کے خلا کو پیش کرتا ہے۔ ہندوستان میں نو آبادیاتی دور میں دو جذبیت، مکانی سیاست، معنی خیزی اور تضاد معنی

خیزی کے سلسلے میں تکثیریت کے حوالے سے ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک جیسے سماج اور گھریلو ماحول میں دو مختلف ثنوی کردار پیدا ہو جاتے ہیں، جو دوجذبیت کی علامت بنتے ہیں۔ استعمار کاروں کے تصور اصلاح اور تعلیم نسواں سے کیا مراد تھی؟ یہاں ایک اور سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا برصغیر پاک و ہند کے علاوہ دنیا کے دوسرے نو آبادیاتی معاشروں میں بھی مقامی ادبا استعماریت کے بعد اصلاح پسند اور رجعت پسند ہوگئے تھے؟ یہ ایسے حوالے ہیں، جو مابعد نو آبادیاتی تنقید کے بارے میں نئے سوالات اور تصوارات پیدا کررہے ہیں۔ ڈپٹی نذیر احمد اردو ادب کا وہ پہلا ناول نگار ہے، جنھوں نے اپنے ناولوں اور مضامین میں برطانوی سامراج کے سیاسی، ادبی، مذہبی اور علمی کلامیہ کی مزاحمت اور مفاہمت دونوں کو قبول کیا۔ جس کو اپنے ناولوں میں مختلف کرداروں کے ذریعے پیش کیا۔ انھوں نے اپنے ناولوں میں بعض کرداروں کے ذریعے جہاں مقامی تہذیب و ثقافت کی حفاظت کو مناسب سمجھا ہے، تو اس کا دفاع کیا ہے جب کہ بعض کرداروں کے ذریعے وہ محکوم باشندوں میں استعماری حکومت اور اس کے انتظامی امور اپنانے کا پرچار کرتے ہیں۔ نو آباد کار حکمران اس بات سے بہ خوبی واقف ہوتے ہیں کہ صرف ملکوں کی جغرافیائی حدود کی فتح اور نظم و نسق کے طریقے اپنانا استعماری حکومت کے استحکام کی ضمانت نہیں ہے، بلکہ استعماری طاقت کے استحکام کے لیے ضروری ہے کہ وہ استعمار زدہ باشندوں کی قوت اور ذہنی صلاحیتوں پر کنٹرول حاصل کریں۔ تاکہ ان میں بغاوت کا جذبہ باقی نہ رہے۔ اس طرح استعمار زدہ قوم کی کمزوریاں ان پر اس طریقے سے آشکارا کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ خود ان کی نظروں میں بے معنی اور بے وقعت قرار پائیں۔ استعمار کار اس مقصد کے حصول کے لیے ایسے استعماری کلامیے وضع کرنے کی کوشش کرتا ہے، جس پر براہ راست مداخلت کا گمان ممکن نہ ہو۔ لیکن پس پردہ ان کے خاص مقاصد ہوتے ہیں۔ جنگ آزادی کے بعد ہندوستان میں استعمار کاروں نے اپنی حکومت اور اقتدار مستحکم کرنے کے لیے ان نو آبادیاتی کلامیہ کو بہ طور ہتھیار استعمال کیا ہے۔ ظاہری طور پر ان نو آبادیاتی کلامیہ کا مقصد محکوم قوم کے باشندوں کی فلاح و بہبود تھا، اس عمل کے پیچھے ایک پوری اور مکمل کہانی سنائی جاتی تھی کہ ہم استعمار زدہ باشندوں کی زندگی بہتر کرنے جارہے ہیں، ان لوگوں کے پاس نیا مذہب لے کر جارہے ہیں، ان کو مہذب کرنے جارہے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ لیکن بہ باطن یہ تحریکیں (علی گڑھ تحریک، برہمو سماج، انجمن پنجاب وغیرہ) اور ادارے (فورٹ ولیم کالج، دہلی کالج، گورنمنٹ کالج لاہور وغیرہ) استعماری حکومت اور محکوم ہندوستانی عوام کے درمیان رابطے کی ایک کڑی تھی۔ اب ایک طرف برطانوی استعمار حکومت کے طبقے نو آبادیاتی کلامیہ کو فروغ دینے کے لیے کوشاں ہیں، جب کہ دوسری جانب استعمار حکومت کے حربے اور ہر

عمل کا جواز بھی یہ ادارے اور تحریکیں فراہم کرتے ہیں تاکہ اس سے محکوم باشندے مطمئن رہیں۔ کیوں کہ اگر نو آبادیاتی کلامیے کے خلاف مقامی باشندوں میں سے کوئی گروہ مخالفت یا مزاحمت پر اتر آئے تو وہ مخالفت بھی مرکزی نہیں ہوتی ہے، چوں کہ اس تحریک میں علم، طاقت اور سوچ ایک جال کی طرح پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے اس طاقت، سوچ اور علم کی مخالفت بھی مرکزی نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ یہ مختلف جگہوں اور مقاموں پر ہو سکتی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی بھی کلامیے کے لیے علم اور طاقت چاہیے، اس کا طریقہ کار چاہیے، اس علم کے ماہر چاہیے اور پھر اس کو وہ لوگ چاہیے جو اس چیز کو مل کر کلامیہ بناتے ہیں۔ اس لیے نو آبادیاتی دور میں متعدد مقامی مصنفین کے ذریعے تیار کردہ علمی مباحث کا ایک نظام موجود تھا۔ اس دور میں جو تحریکیں رونما ہوئیں ان کے مقاصد اور اہداف ان سے باہر نہیں نکلے۔ یوں دنیا کے بارے میں محکوم باشندوں نے استعمار کاروں کے کلامیے کے ذریعے اپنے اصول اور قوانین وضع کیے۔ جس کے تحت وہ اس دوہری دنیا کی حکومت، ترتیب اور بیانات کو قایم کرتے ہیں۔ جنگ آزادی کے بعد سرزمینِ ہندوستان کے مقامی استعمار زدہ باشندوں کا سامنا ایک نئے اور اجنبی کلامیے سے ہوا۔ جن کو ہندوستان کے بعض روشن خیال دانش وروں اور ادیبوں نے ترقی کی کلید سمجھا۔ جس کو معیاری زندگی گزارنے کے لیے ایک اعلا نمونہ سمجھ کر قبول کرنے پر آمادہ ہوئے۔ اس نو آبادیاتی کلامیے کو ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے ناول "مراۃ العروس" میں پیش کیا۔ مصنف استعماری حکومت اور قوم کے نو آبادیاتی کلامیے کو محکوم ہندوستانی باشندوں کے لیے ترقی کا باعث سمجھتا ہے اور یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ مقامی ہندوستانی باشندے نو آبادیاتی کلامیے کو اپنانے سے حاکم قوم کے برابر ہو جائیں گے۔ ناول میں مرکزی کردار اصغری کا ہے۔ یہ ایک مثالی کردار ہے اور اس کے ذریعے نذیر احمد ہندوستانی معاشرے اور خواتین کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں۔

۲۔ "بنات النعش" کا تعارف:

ڈپٹی نذیر احمد کا دوسرا ناول "بنات النعش" ہے جو ۱۸۷۲ء میں منظر عام پر آیا۔ یہ ناول مصنف کے پہلے ناول "مراۃ العروس" کا ہی حصہ ہے۔ "مراۃ العروس" میں تعلیمِ نسواں اور امورِ خانہ داری کے علاوہ مغربی تہذیب و ثقافت اور حکومت کے نظام کو پیش کیا گیا ہے۔ جب کہ "بنات النعش" میں مصنف نے حسن آرا، استانی جی، محمودہ، میم صاحبہ اور اماں جان کے کرداروں کے ذریعے جدید سائنسی تعلیم کے ساتھ مشرقی و مغربی طرزِ زندگی کو مکالموں کی شکل میں بیان کیا ہے۔ حسن آرا کے کردار کو بہ طور نمونہ پیش کیا ہے، جو جدید مکتب

کی تعلیم وتربیت کے بعد ایک مثالی خاتون بن جاتی ہے۔ مصنف کی سوچ اور نقطہ نظر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جدید مغربی اور سائنسی تعلیم اور تصورات کا اطلاق مقامی ہندوستان کے سماج کی خواتین پر لاگو کرنے کا خواہاں ہے۔ تاکہ اس عمل سے مقامی لڑکیوں کو ایسے سدھارا جائے کہ وہ دوسروں کے لیے ایک مثال بن جائیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ استعماری دور میں پس ماندہ ہندوستانی معاشرے کی تشکیل اور تبدیلی میں "بنات النعش" نے اہم کردار ادا کیا۔ پھوہڑ مزاج لڑکیوں اور بگڑے گھروں کو سنوارنے میں ان فن پاروں نے اہم کردار ادا کیا۔ اس لیے یہ کہنا بجا ہے کہ "بنات النعش" دراصل "مراۃ العروس" کے خیالات وتصوارت اور رجحانات کی عملی مشق ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد اردو ادب میں یہ ایک ایسا عبوری دور تھا جس میں استعمار زدہ ادبا اور مصنفین استعمار کاروں کے اثرات و رجحانات سے کافی حد تک متاثر تھے جس کی وجہ سے استعمار زدہ استعمار کاروں کی تقلید کو بہتر سمجھتے تھے۔ یہاں تک کہ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے ناول "بنات النعش" کا پلاٹ انگریز مصنف ٹامس ڈے (۱۷۱۲ء-۱۷۶۵ء) کی تصنیف "Sendford and mertor" سے لیا ہے۔ ٹامس ڈے برطانوی ادیب تھے، جو بچوں کے لیے معلوماتی اور علمی رسالے اور کتب لکھتے تھے۔ (۲) نذیر احمد نے تراجم کے ذریعے انگریزی ادب کا مطالعہ کیا تھا، جس کے باعث ان کے خیالات میں مغربی رنگ پیدا ہو گیا تھا۔ "Sendford and mertor" کا اردو ترجمہ ۱۸۵۵ء میں بابو شیو پرشاد نے کیا تھا۔ جس کا ذکر ڈاکٹر ریاض ہمدانی نے اپنے مقالے "اردو ناول کا نو آبادیاتی مطالعہ" میں کیا ہے:

> "نذیر احمد کو اس جدید طریقہ تعلیم کا خیال کس طرح آیا۔ اس کا واحد ادبی ماخذ ڈے سمتھ کا قصہ سینڈ فورڈ اور مرٹن جس کا اردو ترجمہ راجہ شیو پرشاد (ستارہ ہند) نے سنہ ۱۸۵۵ء میں کیا تھا۔"(۳)

نذیر احمد نے ایک طرف اپنے ناول بنات النعش میں ہندوستانی لڑکیوں کے لیے جدید مغربی اور سائنسی تعلیم کو ضروری سمجھا ہے تو دوسری طرف وہ مغربی نظام تعلیم کے اثرات سے مسلمانوں کو محفوظ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ گویا اس ناول میں نذیر احمد تذبذب کا شکار نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ وہ خواتین کو جدید مغربی علوم کی اہمیت اور افادیت سے بھی واقف کرتے ہیں، جب کہ دوسری طرف وہ مشرقی اقدار اور روایات کی پاس داری کو بھی اہم سمجھتے ہیں۔ "بنات النعش" میں مصنف سائنسی علوم اور معاشرتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو دل چسپ پیرائے میں اصلاحی انداز میں پیش کرتے ہیں۔ مکالموں کے ذریعے ناول میں مختلف سائنسی تصورات، تجربات اور تصورات پیش کرتے ہیں۔ جیسے زمین کی کشش، خوردبین، ہوا کا دباؤ، علم جر ثقیل، کشش اتصال،

رنگوں کی خصوصیات، زمین گول ہے، متحرک اشیا، سورج کے گرد زمینی گردش، تقسیم اور ہیت، زمین کا حجم، ہوا کی رفتار، بادل، سمندر، روشنی، بجلی اور اجرامِ فلکی وغیرہ سب سائنسی موضوعات ہیں، جن کو مکالموں کے ذریعے سائنسی طرز میں پیش کیا ہے۔ تاکہ اس سے مقامی لڑکے اور لڑکیاں علمِ سائنس کے تصورات اور نئے مغربی تعلیم و تمدن سے روشناس ہو سکیں۔ اس ناول میں بھی مکتب کا وہی ماحول ہے، صرف اکبری کی بجائے حسن آرا کے کردار کو لیا ہے۔ اس کی ضد، انا، غصیلا پن، بدتمیزیوں اور شوخیوں کو بیان کیا ہے۔ لیکن بعد میں وہ مکتب کی دوسری لڑکیوں اور سہیلیوں کی باتوں سے متاثر ہو جاتی ہے، جس سے حسن آرا کے ذہن اور مزاج میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ نتیجتاً، حسن آرا کا ضدی پن اور بدمزاجی اچھے اخلاق اور شائستہ طبیعت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

III. "بنات النعش" کا مابعد نوآبادیاتی تناظر

ہندوستان میں استعماری دور سے قبل اردو کی نثری اور شعری تخلیق درباروں سے وابستہ تھی۔ اس طرح ادب کے موضوعات اور روح بھی ہندوستان کی مٹی اور تہذیب سے جڑی ہوئی تھی۔ لیکن جب استعمار کار برصغیر پاک و ہند پر قابض ہوئے تو ایک نئی فضا قایم ہو گئی۔ اس کے اثر سے یہاں بھی دوسرے مغربی ملکوں کی طرح جدید شعری اور نثری اصناف کا آغاز ہو گیا، اس کی واضح مثال صنف ناول ہے۔ یہ خالص استعماری دور اور بورژوا طبقے کی دین ہے۔ لیکن طاقت اور علم کے باوجود اس صنف میں مشرقی سماج کو پیش کیا ہے۔ جس کی وجہ سے قدیم مشرقی افسانوی ادب روبہ زوال ہوا۔ برصغیر میں استعمار کاروں نے اس صنف کے ذریعے مغربی تہذیب و ثقافت، خیالات و تصورات اور جدید تعلیم کو فروغ دینا شروع کیا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں ہندوستانی تہذیب و ثقافت کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے۔ استعمار کاروں نے ناولوں کے ذریعے نوآبادیاتی کلامیے کو پھیلانا شروع کیا۔ اس سے مختلف طبقات کے درمیان فکری اور علمی مکالموں کو ممکن بنایا۔ کہانی کی اس جدید شکل کے پھیلاؤ میں مختلف اخباروں نے اہم کردار ادا کیا۔ استعماری دور کے اخباروں میں وہ کچھ شائع ہوتا تھا، جو حکومت وقت چاہتی تھی اور جس میں ان کا مفاد ہوتا تھا۔ ان حربوں کے تحت وہ استعمار زدہ کی ذہنی نشو نما کرتے تھے۔ برطانوی استعمار کاروں نے اپنے اقتدار کو مختلف ثقافتی حکمت عملیوں سے مضبوط کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس میں ایک مرکزی حربہ استعمار زدہ کی تعلیم و تربیت کا تھا۔ سب سے پہلے انھوں نے قدیم زبانوں کے برعکس دیسی اور جدید زبانوں میں تعلیم رائج کرنے کا آغاز کیا۔ یہ استعمار کاروں کے اہم اور بنیادی حربوں میں سے ایک تھا۔ بہ قول محمد نعیم ورک:

"اولاً کسی قوم کے اعلا اور متوسط طبقے غیر ملکی علوم وفنون غیر ملکی زبان میں حاصل کر کے سرانجام دیتے ہیں۔ اس عملی نفوذ سے قومی مزاج میں غیر ملکی علم و ادب کے حصول کے لیے میلان پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد دیسی زبان میں متعدد سائنسی اور علومی اصطلاحات کے جذب کا مرحلہ درپیش ہوتا ہے۔"(۴)

یہ ناول بھی نو آبادیاتی کلامیے کے تحت تحریر کیا گیا ہے۔ جب مصنف نے اپنا ناول انگریز سرکار کی خدمت میں پیش کیا تو ڈپٹی نذیر احمد کو بہ طور انعام پانچ سو روپے نقد انعام ملا اور اس کے ناول کو خوب سراہا گیا۔ اس وقت کے ناظم تعلیمات مسٹر کیمپسن کو یہ ناول اتنا پسند آیا کہ اس نے اس پر ایک تفصیلی نوٹ بھی لکھا۔ سر ولیم میور نے بھی اس ناول کی خوب تعریف کی۔ اس ناول میں مصنف کی تکنیک پہلے کی نسبت بدل گئی ہے۔ تعلیمی تصورات اور انگریزی تہذیب و ثقافت کے درمیان موقع محل کے مطابق لطیفے اور حکایتیں بیان کرتے ہیں، جو پڑھنے والوں میں تجسس کا مادہ پیدا کرتے ہیں۔ اس نو آبادیاتی کلامیے کے ذریعے وہ جدید سائنسی اور علمی تصورات نئی نسل کے اذہان میں منتقل کرنے کی بھرپور کاشش کرتے ہیں۔ جب ہم ثقافتی متون کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم اسے معاشی میدان میں تلاش نہیں کر سکتے ہیں۔

ب۔ دوجذبیت کے تناظر میں مراۃ العروس اور بنات النعش کا تجزیاتی مطالعہ

ڈپٹی نذیر احمد کا ناول "مراۃ العروس" نو آبادیاتی دور کے حوالے سے اہم تصنیف ہے۔ مراۃ العروس کے معنی پر غور کرنے سے یہ لفظ نو آبادیاتی کلامیہ اور تعبیر سے مشروط نظر آتا ہے۔ لغت میں مراۃ العروس کا معنی "دلہن کا آئینہ" لکھا ہے۔ لیکن ثقافتی تناظر اور تقسیم میں اس لفظ کا معنی کچھ اور بنتا ہے۔ چوں کہ ثقافتی تنقید میں متن کا تعلق اور رشتہ کلامیہ کی نوعیت سے ہوتا ہے، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آئینہ عکس کو بھی ظاہر کرتا ہے اور کسی کو آئینہ دکھایا بھی جا سکتا ہے۔ (۵) نذیر احمد کے ناول میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔ اس سے ایک معنی نذیر احمد کا تصورِ آئینہ ظاہر ہوتا ہے، جب کہ دوسرا معنی اس کا یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی خاص وقت میں "دوسرا" ہو جاتا ہے، یعنی جب وہ دوسروں کی نظر سے اپنی ذات کی وضاحت اور تعبیر کرتا ہے تو اس عمل کے لیے اسے لسانی عمل کی ضرورت ہوتی ہے، جو اسے سماج سے میسر ہوتی ہے۔ دراصل یہی زبان اس کی موضوعیت یعنی تشخص کی تشکیل کرتی ہے۔ فرانسیسی مفکر اور تنقید نگار مشل فوکو نے اس کی وضاحت کے لیے تنقید میں ڈسکورس کا سہارا لیا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد بنگال میں راجہ رام موہن رائے

نے "برہمو سماج" کی تحریک شروع کی۔ ہندو قوم میں اس تحریک سے تعلیم نسواں کو فروغ ملا۔ بنگال میں تعلیم نسواں کی تحریک کو برہمو سماج کی وجہ سے اور بمبئی کے اطراف میں پارسی قوم کی ترقی پسندی اور روشن خیالی سے پذیرائی حاصل ہوئی۔ عین اسی طرح ہندوستان کے مختلف خطوں میں عیسائی مشنری اور مذہبی پادریوں نے جدید تعلیم پر پوری توجہ مرکوز کی ہے۔ جس کے اثر اور میل ملاپ سے مقامی باشندے کافی حد تک جدت پسند اور روشن خیال بن چکے تھے۔ بنگال کے علاوہ اس تحریک نے پنجاب اور صوبہ شمال مغربی میں تعلیم نسواں کی تحریک کو آہستہ آہستہ پھیلا دیا۔ ورنہ استعمار کاروں سے پہلے ہندوستان میں دوسرے مشرقی ممالک کی طرح خواتین کی تعلیم پر کوئی خاص توجہ نہیں دی جاتی تھی۔ لیکن استعماری حکومت نے اپنے مفاد اور تہذیب و ثقافت کے پھیلاؤ کے لیے خواتین کی تعلیم کے لیے مختلف علاقوں میں سکول بنوائے۔ جن کے اخراجات حکومتِ وقت اٹھاتی تھی۔ نذیر احمد بھی دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے، وہ بھی مغربی تعلیم اور جدید تہذیب سے متاثر تھے۔ ناول میں مصنف نے عورتوں کے حوالے سے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ دنیا میں انسانی معاشروں کی ترقی کا دارومدار مرد اور عورت دونوں پر ہے۔ اگر خواتین مردوں کے شانہ بشانہ کھڑی رہیں تو وہی معاشرہ ترقی کر سکتا ہے، اس ترقی کا ضامن مرد اور عورت دونوں ہیں۔ دراصل نذیر احمد جدید مغربی رجحانات سے متاثر نظر آتا ہے۔ جس طرح مغرب میں خواتین مردوں کے ساتھ دنیاوی کاموں میں بھرپور حصہ لیتی ہیں، بالکل اسی طرح یہ درس وہ مشرقی خواتین کو بھی دیتا ہے کہ اس عمل کے اپنانے سے ہمارا ملک اور معاشرہ ترقی کر سکتا ہے۔

> "اگر غور سے دیکھو تو دنیا کی گاڑی جب تک ایک پہیہ مرد کا اور دوسرا عورت کا نہ ہو، نہیں چل سکتی۔"(٦)

اس کے ساتھ ساتھ مصنف دوسرے پیراگراف میں اپنی کہی ہوئی بات کی تردید کرتا ہے کہ خواتین طبقہ مردوں کے مقابلے میں کمزور ہے، لیکن اگر وہ محنت اور کوشش کریں تو مردوں کے برابر ہو سکتی ہیں۔

"بے شک، عورت کو خدا نے مرد کی نسبت کمزور پیدا کیا ہے۔"(٧)

ایک طرف ہندوستان کی خواتین کو جدید دور کے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنا، اس کو یہ ترغیب دینا کہ معاشرے میں اگر آپ مردوں کا ساتھ دیں تو معاشرہ ترقی کر سکتا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ مقامی عورتوں کو یہ بتاتے ہیں کہ عورت ذات مرد کے مقابلے میں کمزور ہے۔ دراصل یہی نذیر احمد کا دوجذبی رویہ ہے، جس کے تحت وہ مقامی عورتوں کو کبھی مغرب کی پیروی کرنے کی ترغیب دیتا ہے اور کبھی مشرقی طرزِ

زندگی گزارنے کی ترغیب دیتا ہے۔ نذیر احمد برطانوی استعمار کاروں کی حکومت سے بہت متاثر تھے۔ اس وقت برطانیہ کی سربراہ ملکہ وکٹوریہ تھی، جو دنیا کے ایک چوتھائی حصے پر استعماری طاقت کے ذریعے حکمرانی کر رہی تھی۔ وہ ۲۴ مئی ۱۸۱۹ء کو لندن میں پیدا ہوئی اور ۱۹۰۱ء کو انگلینڈ میں ہی فوت ہوئی۔ تاریخ میں اس کے دور کو وکٹورین عہد کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ملکہ وکٹوریہ کا دورِ حکومت یورپ کی مادی ترقی کے حوالے سے بہت اہم ہے۔ اس عہد میں یورپ نے سیاسی، فوجی، سائنسی، تجارت اور کار خانہ داری کے حوالے سے بہت ترقی کی۔ برطانوی پارلیمنٹ نے ۱۸۷۶ء میں اسے اکثریت سے ووٹ دے دیا۔ جس کے بعد ملکہ وکٹوریہ سربراہ بن گئیں۔ برطانیہ کے علاوہ وہ ان ممالک کی بھی ملکہ بنیں جو برطانوی کالونیاں تھے، انھیں میں ایک ہندوستان بھی تھا۔ اس وقت ہندوستان برطانیہ کے شکنجے میں تھا۔ دُنیا کی تاریخ میں ہندوستان وہ قدیم ملک ہے، جس پر دورِ قدیم سے مقامی اور نووارد فاتحین بادشاہوں نے حکومت کی۔ ان بادشاہوں کی سربراہی کو تاریخ میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ نذیر احمد ہندوستان میں نہ صرف انگریزوں کی حکومت کو سراہتے تھے بلکہ مقامی بادشاہوں کے برعکس وہ برطانوی استعمار کاروں کی حکومت ہندوستان کے لیے ایک نعمت سمجھتے تھے۔ حالاں کہ ہندوستان کی تاریخ میں سلطان شمس الدین التمش کی بیٹی رضیہ سلطانہ (۱۲۰۵ء۔ ۱۲۴۰ء) نے بھی اس خطے پر حکومت کی اور دہلی کے تخت کو سنبھالا تھا۔ تاریخ میں یہ پہلی مسلمان خاتون ملکہ تھی۔ جنھوں نے اپنے باپ کی وفات کے بعد تخت کے اختیارات کو سنبھالا۔ انھوں نے اپنے دور میں ہندوستان کی رعایا کے لیے جو اصلاحات کی تھیں، وہ قابلِ ستائش ہیں۔ لیکن اس کے باوجود نذیر احمد مسلمان ملکہ رضیہ سلطانہ کے کارناموں کو فراموش کرتا ہے اور مغربی استعمار کار ملکہ وکٹوریہ کی شخصیت، وفاداری اور نظامِ حکومت کو سراہتا ہے۔

> "ملکہ وکٹوریہ کو دیکھو، عورت ذات ہو کر کس دھوم اور کس شان اور کس نام وری اور کس عمدگی کے ساتھ اتنے بڑے ملک کا انتظام کر رہی ہیں کہ دنیا میں کسی بادشاہ کو آج تک یہ بات نصیب نہیں ہوئی۔"(۸)

برطانوی استعمار کاروں کے ہندوستان پر قابض ہونے سے پہلے مسلمانوں کی ایک مقامی تعلیمی روایت موجود تھی۔ اس تعلیم کی تشکیل میں مدارس، مساجد اور خانقاہوں نے اہم کردار ادا کیا۔ مکتب نامی تعلیمی مرکز میں دینی اور دنیوی علوم کی تدریس دی جاتی تھی۔ مسلمان گھرانوں میں تعلیم کا باقاعدہ آغاز قرآنی علوم سے ہوتا تھا۔ جس میں قاعدہ، تجوید، قرات اور ناظرہ ہوتا تھا۔ مدارس میں عربی اور فارسی زبان کے قواعد اور اصول سیکھنے کے علاوہ طلبا کو علم نحو، منطق اور صرف پڑھایا جاتا تھا۔ جب تعلیم کا یہ سلسلہ مکمل ہو جاتا تو پھر اس

کے بعد اگلے مرحلے میں تفسیر، فقہ، حدیث، سیرت، کلام، اخلاق، حساب، فلسفہ اور تاریخ وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ ہندوستان کی اسلامی روایت میں دینی اور دنیوی علوم کو یکساں اہمیت حاصل تھی، لیکن برطانوی استعمار کاروں کی آمد سے تعلیم کی وہ مقامی روایت ختم ہوگئی۔ جس کے نتیجے میں استعمار کاروں نے اپنے مفاد اور مرضی کے مطابق تعلیمی نظام رائج کیا۔ بہ قول ڈاکٹر قسور عباس خان:

"برطانوی سامراج نے ہندوستان میں اپنی دو سو سالہ حکومت میں سوائے تباہی و بربادی اور لوٹ مار کے کچھ نہیں کیا۔۔۔ ہندوستان کے سماجی، معاشی، ثقافتی اور تعلیمی نظام کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا گیا۔"(۹)

اس کے باوجود نذیر احمد ہندوستان کے نظامِ تعلیم کے برعکس استعمار کاروں کے نظام تعلیم اور اس کی افادیت سے متاثر نظر آتا ہے۔ وہ ہندوستانی باشندوں کے سامنے مغربی تعلیم کو بہ طور نمونہ پیش کرتا ہے اور اس سے محبت کرتا ہے:

"انگریزوں کی ولایت میں تو اندھوں کی تعلیم کا ایسا عمدہ نظام ہے کہ اندھے ٹٹول ٹٹول کر اچھی طرح اخبار اور کتابیں پڑھ لیتے ہیں۔"(۱۰)

۱۸۳۵ء میں لارڈ میکالے نے ہندوستانیوں کے لیے نئی تعلیمی پالیسی وضع کی۔ میکالے نے مشرقی تعلیم اور زبانوں کے متعلق یہ بات بہ طور دلیل پیش کی :

"ان کتابوں کی اتنی قیمت بھی نہیں ہوتی جتنی کے اس سادہ کاغذ کی ہوتی ہے، جس پر یہ چھپتی ہے۔"(۱۱)

لیکن حقیقت میں لارڈ میکالے نے اس حقیقت کو بالکل نظر انداز کیا کہ مغربی اقوام کی آمد سے پہلے ہندوستان میں علم کا ایک بڑا ذخیرہ موجود تھا۔ ابتدا میں جب سر ولیم جونز نے بنگال میں ایشیاٹک سوسائٹی کے نام سے جو ادارہ قایم کیا تھا، تو اس میں ان کو وہ مضامین ملے تھے، جن کو جمع کر کے انگریزی زبان میں ان کا ترجمہ کیا گیا۔ ایک طرف ہندوستان میں مقامی علوم کے بڑے بڑے ذخیرے اور نایاب کتب وافر مقدار میں موجود تھیں اور دوسری طرف مغربی دانش وروں کا یہ دعویٰ ہے کہ اردو اور دوسری مقامی زبانوں میں علمی ذخائر نہ ہونے کے برابر ہیں۔ دراصل مصنف نو آبادیاتی کلامیے کو پھیلانے کی کوشش کرتا ہے، جس سے لارڈ یکالے کے تصور تعلیم کو تقویت ملتی ہے۔

"اردو میں اس قسم کی کتابیں بہت کم ہیں اور جو ہیں، سلسلہ درس سے خارج ہیں اور اس

کا پڑھنا اور سننا کیا مرد کیا عورت سب ہی کے حق میں زبوں ہے۔"(۱۲)

ایک طرف اگر مصنف یورپی حکومت اور نظام تعلیم کو سراہتا ہے تو دوسری طرف وہ مقامی ہندوستان کے علوم اور کتب کو غیر مفید اور غیر معیاری سمجھتا ہے۔ لیکن پس پردہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ مقامی باشندوں کو یہ ترغیب دیتا ہے کہ مغرب میں جس طریقے سے تعلیم اور نصاب رائج ہے، اس کے اپنانے سے ہمارے معاشرے اور سماج میں تبدیلی آسکتی ہے اور اس کے اپنانے سے ہم جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو سکیں گے۔ یہ ڈپٹی نذیر احمد کا وہ دوجذبی رجحان ہے جس کے ذریعے وہ مغرب کی آرزو بھی کرتا ہے اور ان کی نفی بھی کرتا ہے۔

استعمار کار قوم استعمار زدہ باشندوں پر حکومت کے لیے تعلیم کو ایک تخریبی ہتھیار کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ استعمار زدہ قوم کو یہ باور کراتی ہے کہ آپ کی تعلیم، مذہب اور فنون جدید تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں۔ اس لیے وہ استعمار زدہ قوم کی معاشی، سماجی، فکری اور سیاسی تبدیلی کا سب سے بڑا ذریعہ تعلیم کو سمجھتے ہیں۔ ہندوستانی معاشرے اور باشندوں میں یہی تبدیلی جدید مغربی تعلیم سے آ گئی۔ استعماری طاقت اس تعلیم کے مقاصد سے آگاہ تھی کہ ہندوستان کی محکوم قوم کو اپنے نقشِ قدم پر چلانے کے لیے مغربی نظامِ تعلیم سب سے موثر ذریعہ ہے۔ حالاں کہ اس سے پہلے ہندوستان میں مقامی روایتی تعلیم رائج تھی۔ اس میں استعمار کاروں نے اپنے مفادات کے مطابق تبدیلی کی اور جدید مغربی تصورات سے ایک نیا نظامِ تعلیم رائج کیا۔ اس مقصد کے لیے سر سید احمد خان نے سائنٹی فک سوسائٹی قایم کی۔ جب کہ اس سے پہلے عیسائی مبلغین اور مشنریوں نے ہندوستان کے بیشتر علاقوں میں اپنی درس گاہیں قایم کی تھیں، لیکن استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے درمیان اس تعلیم کے مقاصد اور اہداف ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ استعمار کاروں کا یہ مقصد تھا کہ استعمار زدہ اپنی تہذیب و ثقافت سے دور ہو جائیں اور ہماری تہذیب و ثقافت کو اپنانے پر مجبور ہو جائیں۔ جب کہ استعمار زدہ قوم کا یہ مقصد تھا کہ ان کو انگریز سرکار میں ملازمت مل جائے تا کہ وہ انتظامی امور میں حصہ لینے کے قابل ہو سکیں۔

> "اصغری: جو لوگ نوکری پیشہ ہیں، ان سے ملاقات پیدا کرو، ان سے محبت بڑھاؤ۔ ان کے ذریعے سے تم کو نوکری کی خبر لگتی رہے گی اور ان کے ذریعے سے تم کسی حاکم تک بھی پہنچ جاؤ گے۔"(۱۳)

ڈپٹی نذیر احمد سر سید کے رفقا میں سے تھے۔ جدید مغربی تعلیم کے حوالے سے وہ سر سید احمد خان کے حامی تھے۔ سر سید زبوں حال اور پس ماندہ مسلمان قوم کی ترقی جدید تعلیم حاصل کرنے کے ذریعے چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک بنگالیوں کی کام یابی کا راز اسی میں تھا کہ انھوں نے وقتی تقاضوں کا خیر مقدم کیا اور جدید مغربی تعلیم حاصل کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، اس لیے وہ کام یاب ہو گئے۔ اس دور میں دہلی کے بعض مسلمان باشندے ایسے تھے جو انگریزوں کی حکومت اور طور طریقوں کی مخالفت کرتے تھے۔ لیکن ان حالات میں نذیر احمد سر سید کے مقلد اور ہم خیال تھے۔ اسی وجہ اسے انھوں نے مقامی مغل حکومت کے مقابلے میں استعماروں کی حکومت، آئین اور جدید علوم وفنون سے مسلمانوں کو آگاہ کرنے کی کوشش کی۔ دہلی اور اس کے آس پاس ۱۸۵۷ء کے بعد بغاوت کے مراکز تھے۔ اس وجہ سے نذیر احمد نے مسلمانوں کو جدید انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی طرف متوجہ کیا۔ اس وقت سارے ہندوستان پر برطانوی انگریز قابض تھے اور ان کے طور طریقے اپنانے پر مقامی روشن خیال دانش وراستعمار کاروں کے طور طریقوں اور تعلیم کو بہتر سمجھتے تھے۔ دراصل یہ وہ کولونیل کلامیہ ہے جس کے ذریعے مصنف مقامی محکوم باشندوں کو مغربی تعلیم دینا کام یابی سمجھتے ہیں۔ جب کہ اس کے نتیجے میں نذیر احمد اپنی تہذیب وثقافت اور تعلیم سے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے:

> "سارے ہندوستان پر انگریز قابض ہیں۔ ان لوگوں میں مرد، عورت، امیر، غریب، نوکری پیشہ، سوداگر، اہل حرفہ، کاری گر، زمین دار، کاشت کار سب کے سب پڑھے لکھے ہوتے ہیں اور اسی سے خدا نے ان کو ترقی دی۔"(۱۴)

برطانوی استعمار کاروں نے برصغیر پاک وہند پر اپنا اقتدار مستحکم کرنے کے لیے ملک کو مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کیا۔ "لڑاؤ اور حکومت کرو" کے ذریعے ایک ریاست کے والی دوسرے کو قتل کرتے تھے۔ ان میں سے ایک حربہ ریل کا نظام تھا۔ استعمار کاروں نے اپنے مفاد کے لیے ہندوستان کے مختلف خطوں میں ریل کی پٹڑیوں کا جال بچھایا۔ ہندوستان میں ریلوے لائن بچھانے کا ایک مقصد یہ تھا کہ بڑے بڑے شہروں کا ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ اور آمد ورفت آسان ہو جائے۔ بہ ظاہر اس نظام کا مقصد یہ تھا کہ عوام کو سفر کرنے میں سہولت میسر آئے، لیکن اس کے پیچھے استعمار کاروں کا جو مقصد تھا وہ یہ تھا کہ اس نظام کے تحت ہندوستان کے وسائل اور معدنیات کی تجارت کو فروغ دیا جائے۔ ان وسائل میں سلک، افیون، مسالہ، شکر اور کاٹن شامل تھا۔ برصغیر میں ریلوے لائن بچھانے سے جدید دور کا انقلابی سفر تیزی سے شروع ہو گیا۔ جس کی وجہ سے مختلف تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ریلوے لائن بچھانا وہ نوآبادیاتی حربہ ہے، جس کے ذریعے نوآبادکار ہندوستان

کے وسائل کو لوٹ رہے تھے۔ ترقی کے اس عمل میں نو آباد کاروں کے اپنے مقاصد اور مفادات تھے۔ ان میں ایک واضح مقصد یہ تھا کہ وہ ریلوے لائن کے ذریعے اپنی فوج کو ساز و سامان اور اسلحہ فراہم کرتے تھے، علامہ عبداللہ یوسف علی کے الفاظ میں:

"ہندوستان کی اس ترقی میں زیادہ زور اہل ہند کی ضروریات کی بجائے فوجی نقل و حرکت اور برطانوی تجارت کی ضروریات پر تھا۔ بمبئی کی ریلوے لائن کی تعمیر میں دیگر امور کے علاوہ یہ مقصد مد نظر تھا کہ بمبئی کو برار کے روئی پیدا کرنے والے زرخیز علاقوں سے ملا کر روئی کی بر آمد میں سہولت پیدا کی جائے۔"(۱۵)

اس وقت بعض مقامی باشندوں کا یہ خیال تھا کہ ریل کی یہ سہولت انگریز نے عوام اور خواص کے لیے متعارف کی ہے۔ ریل انگریز سے ہندوستان کو میراث میں ملی ہے۔ اس دور سے لے کر آج تک ریل کا منافع حکومت اور سرکاری ادارے لے رہے ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد بھی یہی صورت حال ہے۔ ہندوستان میں ریلوے کا نظام ترقی کی بجائے تنزلی کا شکار ہے۔ عین اسی طرح پاکستان میں ریلوے ہر سال خسارے میں ہے۔ یہ انگریز کی طرف سے وہ تحفہ ہے، جس سے ملک کا معاشی نظام ابتر ہو رہا ہے۔ لیکن اس زمانے میں نذیر احمد ریل کے نظام کو ہندوستانیوں کی سہولت اور ترقی کے لیے ضروری سمجھتا تھا، جس کی وجہ سے وہ انگریز حکومت کا احسان مند تھا اور ان سے محبت کا جذبہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"انگریزی عمل داری میں ہزاروں قسم کی نئی چیزیں چل پڑی ہیں۔ ان میں سے ایک عجیب اور بڑے کام کی ریل ہے، جس کی وجہ سے مہینوں کے رستے گھنٹوں میں طے کیے جاتے ہیں، وہ بھی اس سہولت اور آسائش کے ساتھ کہ سفر کا سفر اور تفریح کی تفریح۔ یہی سبب ہے کہ لوگ جیسے پر دیس کے کام سے گھبراتے تھے، اب سفر کے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔۔۔ بھلے کو انگریزی عمل داری ہو گئی تھی کہ ہم نے بھی یہ آرام دیکھ لیا۔"(۱۶)

ناول میں مصنف نے اکبری کے کردار اور کرتوتوں کو اس طرح پیش کیا ہے کہ پورے محلے والوں کو پتا ہے کہ اکبری ضدی ہے، بد مزاج، بے ہنر اور اس قدر شرارتوں کے چرچے تھے کہ جہاں بھی اس کی منگنی کا پیغام جاتا تو انکار ہو جاتا۔ اس کے باوجود محمد عاقل کی ماں نے اس کی منگنی اپنے بیٹے کے ساتھ کر دی۔ یہاں دراصل متن میں وہ مغربی تصور موجود ہے جو انقلابِ فرانس کے بعد مغرب کے باشندوں کا محور تھا۔ انقلابِ

فرانس (۱۷۸۹ء) نے نہ صرف مغرب کے سماجی، سیاسی اور بادشاہی نظام کو متاثر کیا بلکہ اس انقلاب کے رونما ہونے سے وہاں کی فکری سطح پر بھی انقلاب برپا ہو گیا۔ جس کی وجہ سے انسانوں نے مابعد الطبیعیات کے موضوع کی بجائے انسان، اس کے ماحول اور معاشرے میں اٹھنے والے مسائل کے حل پر توجہ دی۔ بڑے بڑے دانش وروں اور مفکروں کی سوچ اور فکر کا مرکز و محور یہی بنا تھا کہ جو چیزیں انسان اور انسانی زندگی کے مفاد کے لیے ہیں، وہ ٹھیک ہیں، جب کہ اس کے علاوہ ہر منصوبہ اور تصور قابلِ قبول نہیں ہے۔ نتیجتاً، رد اور قبول کا معیار افادی نقطہ نظر قرار پایا۔ اس کے بعد سماجی، سیاسی اور ادبی مفکرین نے اس بات پر زور دینا شروع کر دیا کہ کوئی بھی سیاسی یا سماجی رائے اس وقت تک قابلِ قبول نہیں ہو گی جب تک اس کا بنیادی مدعا اور مقصد انسان کی مادی سوچ اور ترقی کی تکمیل پر منحصر ہو۔ اس فکر سے یورپ میں نئے دبستان کا آغاز ہو گیا۔ اس نئے دبستان کا نام افادیت پرستی یعنی (Utilitarianism) رکھا گیا۔ اس دبستان کا بنیادی نقطہ نظر یہ ہے کہ بنی نوع انسان کسی دوسرے انسان یا چیز سے دو باتوں کی وجہ سے متاثر ہوتا ہے، "Pain Or Pleasure" یعنی دکھ یا سکھ اور ہر سماجی اور سیاسی نظام کا یہ مقصد ہونا چاہیے، جس سے انسان کو سکون اور راحت ملے تاکہ وہ معاشرے میں کسی قسم کے مصائب و آلام سے دوچار نہ ہوں۔ انیسویں صدی میں جب برطانوی استعمار کاروں نے ہندوستان کو اپنی کالونی بنایا تو ادھر بھی اسی مادی سوچ کو فروغ حاصل ہوا۔ ہندوستان میں اس مادی سوچ کو پروان چڑھانے میں بعض مقامی ادیبوں نے اہم کردار ادا کیا۔ اکبری کی منگنی جب محمد عاقل سے کی جاتی ہے، تو رشتہ دار اور محلے کے لوگ محمد عاقل کی ماں کو سمجھاتے ہیں کہ اکبری تو بدمزاج ہے، یہ ہے، وہ ہے۔ تو وہ اس بات کو سامنے رکھتا ہے کہ

> "خدا رکھے، امیر گھر کی بیٹی ہے۔ بڑے پھڑک کے بعد پیدا ہوئی ہے۔۔ بیاہ کی دیر ہے،
> آپ ہی ٹھیک ہو جائے گی۔"(۱۷)

یہ دراصل وہ مغربی رجحان ہے، جس میں نہ انسان کی ذات، شرافت، مرتبہ اور شخصیت کو دیکھا جاتا ہے بلکہ صرف اس کی دولت اور شہرت کو دیکھ جاتا ہے۔ مغرب کی طرح یہ سوچ آج ہمارے مشرقی معاشرے کا بھی حصہ بن گئی ہے۔ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ تعلقات، رشتہ داری، لین دین اور اٹھنا بیٹھنا مادی بنیادوں پر استوار کرتے ہیں۔

برطانوی استعمار کاروں کی حکومت سے ہندوستان میں جو نظام رائج ہوا، اس میں مذہبی تحریک کی طرح عورتوں کے حقوق اور اس کی حیثیت کے حوالے سے تحریکیں چلنا شروع ہو گئی تھیں۔ انسانی سماج میں مرد اور

عورت کے درمیان مساوی حقوق اور برابری کے حوالے سے مغرب میں جو تحریک شروع ہوئی، اس کا نام فیمینیزم ہے، جسے اردو میں تانیثیت کہتے ہیں۔ مغرب میں اس تحریک کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ عورتوں کو بھی وہی حقوق مل جائیں جو معاشرے میں مردوں کو ملے ہیں۔ مغرب میں اس تنظیم کو عورتوں نے اپنا منشور بنایا۔ وہاں عورتوں کا یہ دعویٰ تھا کہ صدیوں سے مردوں نے عورتوں کے ساتھ جو رویہ اختیار کیا ہے، ان کے ساتھ جو سلوک ہو رہا ہے، وہ مناسب نہیں ہے۔ البتہ خواتین نے یہ آواز اٹھانے کی کوشش کی کہ اب خواتین اپنی مرضی سے زندگی گزار سکیں گی۔ ہم جب یورپ کی تاریخ پڑھتے ہیں تو وہاں پر انیسویں صدی تک عورت محکومی کا شکار رہی ہے۔ اس کے بعد روسو نے عورتوں کے حقوق کے لیے ایک راستہ ہموار کیا اور تانیثی تحریک آگے بڑھی۔ بعد میں یہ تحریک اور تصور فرانس، برطانیہ اور امریکا میں زور پکڑنے لگا کہ عورت بھی معاشرے کا ایک طبقہ ہے، اس لیے اس کو بھی برابری کا حصہ دیا جائے، یوں اسے مغرب میں پہلی بار ۱۹۱۸ء میں ووٹ کا حق حاصل ہو گیا۔

مغرب کے برعکس برصغیر پاک و ہند میں پدر سری نظام تھا۔ مغرب میں عورتوں کو آزادی ملی تھی، لیکن ہندوستان میں برطانوی استعماروں کا حکومت قایم کرنے سے خواتین کے معاشرتی حقوق کو فروغ ملا۔ اس سے پہلے ہندو سماج میں عورت کے حوالے سے دو آرا قایم تھیں، ایک عورت کو مرد سے کم تر سمجھنا اور دوسرا عورت ذات کو دیوی سمجھنا۔ اس کے بعد جب ہندوستان پر مسلمانوں کی حکومت قایم ہوئی تو اس میں بھی عورت ذات گھر کی حدود تک محدود تھی۔ معاشرے میں مرد اسے بیوی، بہن، ماں، بھابی، خالہ وغیرہ کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب اس خطے پر انگریزوں کا تسلط قایم ہو گیا تو اس سے مقامی خواتین کی سوچ، مزاج اور شخصیت پر استعماروں کا گہرا اثر ہوا۔ نو آباد کاروں نے نو آبادیاتی کلامیے کے تحت تعلیمِ نسواں پر زور دیا۔ جس سے معاشرے میں عورت کی سماجی حیثیت کو ایک خاص درجہ ملا۔ ہندوستانی خواتین کے مزاج میں بھی تبدیلی آگئی اور وہ اپنی مرضی سے زندگی کا فیصلہ کرنے لگیں۔ اس نو آبادیاتی کلامیے سے برصغیر میں مغربی حکومت، سماج اور معاشرے کو پذیرائی ملی۔ نذیر احمد خود دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے، وہ ذہنی طور پر انگریزوں کے خیالات سے بہت متاثر تھے۔ اس لیے وہ چاہتے تھے کہ ایک مسلمان عورت اپنی مرضی سے زندگی گزارنے کا حق رکھتی ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے خیالات کا اظہار اکبری کے کردار کے ذریعے کیا:

> "اس نے چوتھے یا پانچویں مہینے میاں پر تقاضا کرنا شروع کیا کہ ہم سے تمہاری ماں کے ساتھ نہیں رہا جاتا۔ ہم تو یا رہیں گے اپنے میکے میں یا اگر ایسی ہی زبردستی ہے تو کسی

دوسرے محلے میں چل رہو، ہم سے یہ رات دن کی کلکل نہیں سہی جاتی۔ محمد عاقل ہکا بکاسا ہو کر منہ دیکھنے لگا۔"(۱۸)

مغربی دنیا میں مارٹن لوتھر (۱۴۸۳ء-۱۵۴۶ء) وہ دانش ور اور مذہبی سکالر ہے، جو عیسائیت میں نئے فرقے کا بانی ہے۔ جب مغرب میں جدیدیت اور اس کی تحریک کی بات ہوتی ہے تو اس کا آغاز مارٹن لوتھر اور انقلاب فرانس سمجھا جاتا ہے۔ اس مفکر کا یہ موقف تھا کہ انسان کو بڑی حیثیت حاصل ہے۔ لہٰذا ہر انسان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنا فیصلہ خود کر سکتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا سویز فلاسفر اور ادیب روسو Jean Jacqued Rousseau (۱۷۱۲ء-۱۷۷۸ء) کا نام اس حوالے سے مشہور ہے، یہ شخص بنایدی طور پر انقلاب فرانس سے وابستہ تھا۔ اس نے ایک تصور پیش کیا تھا کہ مذہبی انتہا پسندی انسانیت کے لیے بیماری ہے، اس لیے اس نے یہ نعرہ لگایا تھا:

"انسان آزاد پیدا ہوا تھا، لیکن جدھر دیکھے وہ پابہ زنجیر ہے"(۱۹)

ان باتوں سے مغرب میں جدیدیت کی تحریک وجود میں آگئی۔ جس نے انسان کی انفرادیت پر زور دیا کہ ہر انسان انفرادی طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ اسی لیے استعماروں نے ہندوستان پر استعماری حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے یہ حربے استعمال کرنا شروع کر دیے کہ مقامی باشندوں میں جو لوگ مشترکہ خاندان کی شکل میں رہتے ہیں، ان کو الگ رہنے کی ترغیب دی جب کہ مشرقی تہذیب میں یہ روایت ہے کہ گھر کا سربراہ مرد ہوتا ہے۔ جس میں برتری اور بزرگی کا شرف عمر رسیدہ شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جب برصغیر میں برطانوی استعمار کاروں کی حکومت قایم ہو گئی تو انھوں نے اپنی تہذیب و ثقافت کو پھیلانے کی بھرپور کوششیں شروع کر دیں کہ مقامی باشندوں کی کام یابی اور فائدہ اسی میں ہے کہ شوہر اور بیوی شریک خاندان کی بجائے الگ گھر میں رہیں، تاکہ زندگی گزارنے کا بھرپور لطف اٹھا سکیں۔ نذیر احمد نے اسی مغربی تصور اور رجحان کو محمد عاقل کی ماں کی زبانی بیان کیا:

"تم کو الگ رہنے میں کیا عذر ہے؟ خدا کا فضل ہے، خود نوکر ہو، خود کماتے ہو، کسی بات میں ماں کے محتاج نہیں۔ اپنا کھانا، اپنا پہننا، پھر دوسرے کا دست نگر ہو کر رہنے سے کیا فائدہ؟ بیٹا! بچے کیسے ہی پیارے ہوں پھر بھی جو آرام الگ رہنے میں ہے وہ ماں باپ کے گھر کہاں۔"(۲۰)

نذیر احمد مقامی باشندوں کی ترقی مغربی طرز زندگی اپنانے میں سمجھتے ہیں کہ اب زمانہ بدل گیا ہے، اس میں وہی لوگ کام یاب، خوش حال، پُر سکون زندگی گزار سکتے ہیں، جو خاندان کی بجائے اپنی ذات پر توجہ دیتے ہیں۔ لیکن اصل میں یہ وہ مغربی سوچ ہے جس سے مشرقی سماج میں مختلف مسائل جنم لے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر آج اکیسویں صدی میں جو لوگ الگ زندگی گزارنے کو ترجیح دیتے ہیں، ان کے سر ساری ذمہ داریاں ہوتی ہیں، ان کو اپنی مصروفیات اور ملازمت سے وقت نہیں ملتا تاکہ وہ رشتہ داروں اور دوست احباب کی خبر گیری کر سکیں یا ان کے ساتھ غم اور خوشی میں شریک ہو سکیں۔ یہ وہ استعماری اثرات ہیں جن کی وجہ سے مشرقی روایات اور تہذیب کھوکھلی ہو چکی ہے اور ان اثرات کی بہ دولت مسائل مسلسل بڑھ رہے ہیں۔ ناول میں مصنف نے محمد عاقل کی ساس کے کردار سے مشرقی روایات اور معاشرے پر طنز کیا ہے۔ اس کے برعکس ساس اپنے داماد کو جدید مغربی معاشرے کے طرز پر زندگی گزارنے کا درس دیتی ہے:

"دنیا کا دستور ہے، ہوتی چلی آئی ہے اور ہوتی چلی جائے گی کہ بیٹے ماں باپ سے جُدا ہو جاتے ہیں اور میں تو جانتی ہوں دُنیا میں کوئی بہو ایسی نہ ہو گی جس کا میاں کماؤ ہو اور وہ ساس نندوں میں رہنا پسند کرے۔"(۲۱)

استعماری نظامِ حکومت ایک خاص سوچ، فکر اور نظریے کی پیداوار ہے، جس کے ذریعے وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ دُنیا میں جو نسلیں اور اقوام آباد ہیں ان میں بنیادی طور پر اختلاف اور تفریق آپس میں موجود ہے، جس کی وجہ سے بعض اقوام مہذب، برتر اور اعلا ہیں جب کہ بعض اقوام غیر مہذب، پس ماندہ اور جاہل ہیں۔ اس لیے مہذب اور اعلا اقوام کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ پس ماندہ اور جاہل اقوام کو اپنی سرپرستی میں رکھ کر ان کو مہذب اور برتر بنائیں۔ اس عمل سے ان لوگوں کی زندگی اور مستقبل بہتر بن جائے گا۔ لہٰذا جب برطانوی استعمار کار ہندوستان پر قابض ہوئے تو انھوں نے اپنے نو آبادیاتی نظام کے استحکام کی خاطر مقامی ہندوستان کے باشندوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ یہ لوگ تعلیمی، علمی، ثقافتی اور مذہبی روایات میں مغرب سے بہت پیچھے ہیں، چوں کہ مغرب کا تسلط مقامی لوگوں کے لیے ایک نعمتِ خداوندی ہے۔ اپنے ان حربوں اور نو آبادیاتی کلامیہ کے ذریعے استعمار کاروں نے استعمار زدہ باشندوں کی روایات اور تہذیب و ثقافت کو اس انداز میں پیش کیا کہ خود نو آبادیاتی باشندوں کے ذہنوں میں نفرت پیدا ہو گئی۔ مجبوراً وہ لوگ مغربی تہذیب و ثقافت کی طرف متوجہ ہونے لگے۔ خود نذیر احمد مغربی طرز زندگی اور روایات سے متاثر تھے جس کی وجہ سے وہ مقامی روایات کے بجائے مغربی طرزِ زندگی اپنانے کی تلقین کرتے تھے۔ مصنف ساس کے کردار کے ذریعے مغربی

طرزِ زندگی کا پرچار کرتا ہے اور مقامی ہندوستان کی روایت، تربیت، پرورش اور اخلاق کو طنز کا نشانہ بناتا ہے:

> "بیٹا! یہ اپنی نانی کی بہت چہیتی ہیں۔ ان کی محبت نے ان کی خصلت، ان کی عادت سب خراب کر رکھی ہے۔ جب یہ چھوٹی تھیں اور میں کسی بات پر گھرک بیٹھتی تو کئی کئی دن مجھ سے بولنا چھوڑ دیتی تھیں۔۔۔ اکبری بات بات پر ضد کرتیں، چیزوں کو توڑتی پھوڑتیں۔"(۲۲)

ہومی کے بھابھا، ایڈورڈ سعید اور فرانز فینن جو دعویٰ کرتے ہیں کہ مغربی مورخوں، نقادوں اور دانش وروں نے مشرقی لوگوں کی یک طرفہ (Stereotype) نمائندگی کی ہے۔ بالکل اسی طرح مشرقی ادیب نذیر احمد نے بھی یہی کیا ہے۔ مراۃ العروس کے چھٹے باب "اکبری کی بدانتظامی" میں مصنف نے اکبری کی جو عادات اور اوصاف بیان کیے ہیں، جب قاری وہ پڑھتا ہے تو اس کا دل مشرقی روایات اور اقدار سے اٹھتا ہے کہ واقعی ایسے کردار اور مثالیں بھی مشرقی معاشرے میں موجود ہیں، جن کو کھانے پکانے تک کا طریقہ نہیں آتا۔ جس طرح مصنف نے اکبری کے کردار کو ہندوستانی عورت کے نمونے کے طور پر پیش کیا ہے، وہ بالکل برعکس ہے، کیوں کہ مشرقی معاشروں میں لڑکیاں بچپن سے گھر کے کام کاج سیکھتی ہیں۔ تاکہ وہ شادی کے بعد سسرال میں کام کرنے کے قابل ہوں۔ جب کہ اکبری کا کردار مشرقی سماج کے منافی معلوم ہوتا ہے:

> "روٹی پکائی تو عجیب صورت کی، نہ گول نہ چوکھونٹی۔ ایک کان ادھر نکلا ہوا اور چار کان ادھر، کنارے موٹے، بیچ میں ٹکیا، کہیں جلی، کہیں کچی اور دھوئیں میں کالی اور دال جو پکائی تو پانی الگ۔ غرض مزاج دار ایسا لذیذ اور لطیف کھانا پکاتی تھی کہ جس کو دیکھ کر بھوک بھاگ جائے۔ سالن بورنگ، بدمزہ۔ نمک کبھی زہر اور کبھی پھیکا پانی۔"(۲۳)

نوآبادیاتی نظام میں دولت، قوت، طاقت اور اختیارات استعماری طبقوں کے ہاتھ میں آجاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے محکوم باشندے جہالت، غربت، تنگ دستی، بے روزگاری، فاقہ کشی اور توہمات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس عمل سے نوآبادیاتی عوام بے شمار مسائل کا شکار ہو جاتے ہیں۔ بے بسی اور مجبوری کی ایسی حالت میں استعمار زدہ اپنے مسائل کا حل استعمار کار حکومت کو گردانتے ہیں کہ وہ ہمیں اس مصیبت میں ملازمت فراہم کر سکتے ہیں۔ اس غرض کی خاطر بے بس اور محکوم عوام استعمار کار کے پاؤں پکڑنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس ملازمت کے پیچھے استعمار کار حکومت کا ایک منظم مقصد ہوتا ہے کہ ان استعمار زدہ باشندوں کو نوکری کے لالچ میں استعمار کار اپنا غلام بنالے اور ان لوگوں کے دل و دماغ میں یہ بات اتر جائے کہ ہم تو ان کے ماتحت

ہیں، یہ ہمارے آقا ہیں، جو بھی حکم دیں گے ہم اس کی تعمیل کے پابند ہوں گے۔ اس عمل کے اپنانے سے استعمار زدہ قوم اپنی شہرت، عزت اور عظمت سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جاتی ہے اور زندگی کے ہر موڑ پر انھیں غلامی کا احساس دامن گیر رہتا ہے۔ لیکن یہ ملازم طبقہ اس قدر بے بس اور مجبور ہوتا ہے کہ مزاحمت کی بجائے مفاہمت کو ترجیح دیتے ہوئے زندگی گزارتا ہے۔ حقیقت میں کم تری کا یہ احساس استعمار زدہ کی مزاحمت کی قوت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ مصنف نے اصغری اور محمد کامل کے درمیان مکالمے کے ذریعے اس منظر کو پیش کیا ہے کہ مقامی ہندوستانی باشندے تنگ دستی میں اپنی زندگی گزارتے ہیں اور جو بے روزگار ہیں، وہ انگریزوں کے پاس سفارش سے ملنے والی نوکری کی تلاش میں ذلیل ہو رہے ہیں۔ یہ نوآبادیاتی تصور آج بھی ہندوستانی قوم کے ذہنوں پر سوار ہے کہ جس کو سرکار میں ملازمت مل جائے گی، وہی اصل میں کام یاب ہے۔ جو اس کی مرضی ہے، وہ کر سکتا ہے۔ آج کل تو سرکاری ملازمت ایک ٹینشن ہے، مگر یہ وہ نوآبادیاتی تصور ہے جو ابھی تک ہمارے ذہنوں پر سوار ہے:

"اصغری: انگریزی نوکری تلاش کرو۔

محمد کامل: انگریزی نوکری تو بے سعی سفارش کے نہیں ملتی۔ ہزاروں لاکھوں آدمی مجھ سے بہتر بہتر مارے مارے پھرتے ہیں، کوئی نہیں پوچھتا۔۔۔(۲۴)

نوآبادیاتی دنیا میں محکوم پس ماندہ طبقات امیدوں اور حوصلوں پر زندگی گزارتے ہیں۔ مارکسی نظریے کا یہ مقصد ہے، جس میں کارل مارکس نوآبادیاتی اور محکوم باشندوں کو یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر وہ ہمت اور اتحاد سے کام کریں تو اس عمل سے نہ صرف اپنے آپ کو غلامی سے آزاد کر سکتے ہیں، بلکہ اس کے ذریعے وہ بورژوا طبقے (استعمار کار) کے استحصال اور جبر سے بھی آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن نذیر احمد کے ناولوں میں مارکسی فلسفے کا کھلے عام پرچار نہیں ہے، کیوں کہ وہ خود استعمار کاروں کے ہاں ملازم تھے۔ اسی وجہ سے وہ ہندوستان کی آزادی کی بجائے انگریزوں کی ملازمت اور ان کے طرزِ زندگی کو اپنانے کا درس دیتے ہیں۔ ماتحتی کی بجائے اگر اپنے ناولوں کے ذریعے مصنف اپنی قوم کو بیداری کا درس دیتے، تو ممکن تھا کہ وہ انگریزوں سے اس کے ذریعے آزادی حاصل کر لیتے۔ اس کے علاوہ مصنف نے ہندوستان کو استعمار کاروں نے جس طرح سے لوٹا ہے، اس کو نظر انداز کیا ہے۔ ماما عظمت جیسی خاتون کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے کہ وہ منافق ہے، لالچی ہے، کام چور ہے اور دوسروں کے پیسے کھاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی اور انگریز تاجر جس طرح برصغیر کو لوٹ رہے تھے، اس کو انھوں نے یک سر نظر انداز کیا ہے۔ دراصل یہ مصنف کی

غلامی اور محکومی کا ثبوت ہے۔ اصغری پڑھی لکھی ہے، وہ گھر میں اشیائے خورد نوش کی قیمتوں کا اندازہ خود لگاتی ہے۔ بہت عرصہ بعد وہ اس نتیجے پر پہنچی کہ ماما عظمت بازار سے جو چیزیں گھر لے آتی ہے، ان میں وہ چیزوں کی قیمت کو بڑھا چڑھا کر بتاتی ہے، جس سے اصغری کے سسر دور اندیش خان کی محنت مزدوری کا استحصال ہوتا ہے۔

> "چوری اور سرزوری ماما عظمت کی تقدیر میں لکھی تھی۔ جتا کر لیتی اور بتا کر چراتی۔ دکھا کر نکالتی اور لکھا کر مکر جاتی۔ گھر میں آمدنی کم اور عادتیں بگڑی ہوئیں۔ کھانے میں امتیاز، کپڑے میں تکلف۔ سب کارخانہ قرض پر تھا۔ گھر نیلام کر کے نکلوں گی، اینٹ سے اینٹ بجا کر جاؤں گی۔"(۲۵)

ڈپٹی نذیر احمد علی گڑھ تحریک کے رکن تھے۔ ہندوستان کے جو تعلیم یافتہ نوجوان اس تحریک سے وابستہ تھے، وہ زیادہ تر دہلی کالج سے فارغ التحصیل تھے۔ ان کے ذہنوں پر جدید مغربی ماحول اور تعلیم کے اثرات چھائے ہوئے تھے۔ تحریک علی گڑھ کے بانی سر سید احمد خان نے ابتدا میں اس ادارے میں جدید تعلیم کا سلسلہ شروع کیا، رفتہ رفتہ ان کے دوست احباب بھی ان کے مددگار بن گئے۔ اس ادارے کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ مسلمان جدید مغربی تعلیم حاصل کریں جس کے ذریعے وہ جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائیں۔ سر سید کا خیال تھا کہ اگر مسلمان قوم اس ابتر حالت میں جدید تعلیم حاصل نہ کریں تو ان کے معاشی و سیاسی مسائل حل نہیں ہوں گے۔ اس سوچ اور نظریے میں نذیر احمد نے بھی سر سید کا ساتھ دیا۔ انھوں نے اپنی تصانیف کے ذریعے مسلمانوں میں جدید تعلیم پھیلانے کی کوششیں شروع کر دیں۔ اگرچہ نذیر احمد کے ناولوں اور قصوں کا ظاہری محرک قوم کی اصلاح ہے، لیکن اس کے پس پردہ مقصد انگریزی تعلیم کو فروغ دینا تھا۔ بہ قول سر سید احمد خان:

> "میرا سب سے بڑا مقصد کالج کے قایم کرنے سے یہ ہے کہ مسلمانوں میں اور انگریزوں میں دوستانہ راہ و رسم پیدا ہو اور آپس کا تعصب و نفرت دور ہو۔۔۔ اس کامیابی کا اصل سبب ہمارے کالج کے یورپین افسر ہیں، جو بورڈروں سے پدرانہ شفقت اور دوستانہ محبت رکھتے ہیں۔"(۲۶)

نذیر احمد کی مقصدیت اور اصلاح پسندی اس دور کی سر سید کی تحرک علی گڑھ سے پیوست تھی۔ وہ خود استعمار زدہ باشندہ تھے، اس لیے وہ ان عصری مسائل اور تقاضوں سے بہ خوبی واقف تھے۔ دوسری طرف

نذیر احمد سید احمد شہید بریلوی کی تحریک سے متاثر تھے۔ ان کی تحریک کا مقصد بھی مسلمانوں کی اصلاح کرنا تھا۔ یوں نذیر احمد ان تحریکوں کے مقاصد کو سامنے رکھ کر تعلیم کے طریقہ کار اور اس کے نصاب کو جدید تقاضوں کے مطابق پیش کرنے کے خواہاں ہیں۔ مصنف "مکتب کا حسن انتظام" باب میں لکھتے ہیں:

"پڑھانے کا طریقہ ایسا اچھا رکھا کہ باتوں باتوں میں تعلیم ہوتی تھی۔ نہ یہ کہ صبح سے ریں ریں کا چرخہ چلا تو دن چھپے تک بند نہیں ہوتا۔ جس طرح اصغری کو اس کے باپ نے پڑھایا تھا، اسی طرح اصغری اپنے شاگردوں کو پڑھاتی تھی۔ پس یہ لڑکیاں شاگرد کی شاگرد اور سہیلی کی سہیلی تھیں۔"(۲۷)

مغل بادشاہ اورنگ زیب عالم گیر (۱۶۱۸ء-۱۷۰۷ء) کے دور میں برطانوی انگریزوں نے ٹیکس ادا کرنے سے انکار کیا اور مقامی فوج کے ساتھ جھگڑے پر آمادہ ہوئے۔ معمولی لڑائی کے بعد انگریزوں نے مغلوں کے ساتھ صلح کی۔ اورنگ زیب عالم گیر نے اپنے دورِ حکومت میں ان یورپی باشندوں کو اپنے قابو میں رکھا، لیکن اس کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد ہندوستان جیسا زرخیز ملکی ترقی اور خوش حالی سے محروم رہا اور ہندوستان کی سرزمین سے مغل بادشاہوں کی عظیم سلطنت کا خاتمہ ہوا۔ جس کے بعد سارے ہندوستان کی مسلم ریاستیں نیست و نابود ہو گئیں۔ دوسری طرف برطانوی فوج نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی مدد سے مغلیہ سلطنت کے آخری فرماں رواؤں کی کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور رفتہ رفتہ تمام برصغیر پاک و ہند کو اپنی تحویل میں لے لیا۔ جنگ پلاسی (۱۷۵۷ء) اور جنگ بکسر (۱۷۶۴ء) کے بعد انگریزوں نے بنگال کی ریاست فتح کر لی اور برطانوی فوج ہندوستان کے مشہور شہر دہلی تک پہنچ گئی۔ جب کہ ۱۸۲۰ء میں برطانوی فوج دلی شہر میں داخل ہوئی، جس کے بعد مغل بادشاہ کے اقتدار کو صرف شاہی قلعہ تک محدود کر دیا۔ اس کے بعد مغل بادشاہ انگریز فوج کی اس بڑھتی ہوئی طاقت اور اقتدار کے سامنے بے بس تھا اور بالآخر ہندوستان پر ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی استعمار کاروں کی حکومت قایم ہو گئی۔ ان حالات میں مقامی باشندوں میں ایک گروہ ایسا تھا جو مقامی مسلمان بادشاہوں کی سلطنت ختم ہونے پر زبوں حال تھا اور برطانوی استعمار کاروں کی حکومت کی مخالفت کرتا تھا۔ جب کہ دوسرا گروہ ان محکوم روشن خیالوں کا تھا جو مقامی مسلمان حکمرانوں کی بجائے استعمار کاروں کی حکومت کو ہندوستان کے لیے بہتر سمجھتے تھے۔ استعماری طاقت کسی ملک پر اپنا اقتدار اس وقت تک قایم نہیں کر سکتی جب تک محکوم ملک کے باشندے اس کے ساتھ تعاون نہیں کریں۔ اسی معاون گروہ کا ایک فرد نذیر احمد بھی تھا۔ جو برطانوی حکومت اور قوانین سے ملک و قوم کو آگاہ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ناول میں اصغری اور

فضیلت کے درمیان جو مکالمہ ہے، ہندوستان کے بادشاہ کے بارے میں، وہ اس امر کی دلیل ہے کہ اصل میں یہ مصنف کی غلام ذہنیت اور محکومیت کا ثبوت ہے۔ اس مکالمے کے ذریعے مصنف یہ بات واضح کرتا ہے کہ مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر انگریزوں نے گرفتار کر لیا اور رنگون میں قید کر لیا۔ اس کے بعد ہندوستان پر باقاعدہ انگریزوں کی حکومت قایم ہوئی۔ نئی استعماری حکومت قایم کرنے والوں کا تعلق برطانیہ سے ہے اور جو اس ملک کی ملکہ ہے وہ لندن میں رہتی ہے۔

"اصغری: اچھا یہ بتاؤ، ہمارا بادشاہ کون ہے؟

فضیلت: انگریز۔

حسن آرا: استانی جی ہماری بادشاہ ملکہ وکٹوریہ ہے۔

اصغری: کہاں رہتی ہے؟

حسن آرا: لندن میں۔

اصغری: لندن کہاں ہیں؟

حسن آرا: انگریزوں کی ولایت میں ایک بہت بڑا شہر ہے۔" (۲۸)

ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی تاریخ اور واقعات پر دیسی اور بدیسی تاریخ دانوں نے بے شمار کتب اور مضامین لکھے ہیں، لیکن ان کے باوجود ان کتب اور مضامین میں تصویر کا ایک ہی رُخ پیش کیا گیا ہے۔ اس وقت جو انگریز تاریخ دان تھے، انھوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے صرف ہندوستانیوں کو مورد الزام ٹھہرایا۔ مقامی باشندوں کو وحشی، ظالم اور حریت پسند قرار دیا۔ جب کہ دوسری طرف انگریزوں کو بے گناہ اور بے قصور ٹھہرایا۔ لیکن ۱۹۲۶ء میں ایک برطانوی تاریخ دان، ناول نگار اور مترجم (۱۸۸۶ء- ۱۹۴۶ء) ایڈورڈ جان ٹامسن نے امریکا سے اپنی شاہ کار تصنیف "The Other Side of the Medal" شائع کی ہے۔ اس کتاب میں برطانوی تاریخ دان نے یہ بات واضح کی ہے کہ اس یک طرفہ نمایندگی میں صرف استعمار زدہ ہندوستانیوں کی طرف سے انگریزوں پر مظالم کا ذکر کیا ہے۔ جب کہ اس سے زیادہ اس تصویر کا دوسرا رُخ اہم ہے۔ یہ بات کسی حد تک ٹھیک ہے کہ بعض واقعات میں انگریز فوج، بیویاں اور بچے قتل ہوئے تھے۔ لیکن اس کے بدلے میں انگریزوں نے جس وحشت، بربریت اور حیوانیت کے ساتھ عام لوگوں کو جس بے دردی سے قتل کیا ہے، وہ ظلم کی انتہا کی ایک تاریخی داستان ہے۔ اس جنگ آزادی میں لکھنو، کان پور اور دہلی کی اطراف میں جو گورے قتل ہوئے تھے، ان کو ہر مصنف نے ہندوستانیوں کے تشدد اور ظلم کے بڑے بڑے

واقعات قرار دیا ہے۔ جب کہ جن انگریز فوج کے ہاتھوں پُر امن اور بے گناہ شہریوں کو خاک و خون میں تڑپایا گیا، اس کا تذکرہ کسی نے نہیں کیا۔ بیشتر انگریز تاریخ دان جنگ آزادی کے واقعات کو مقامی فوج کی بغاوت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر اس بات میں کوئی صداقت ہوتی تو پھر ہزاروں معصوم اور بے گناہ شہریوں کو کیوں بے دردی سے قتل کیا اور ان کے خون سے گلی کوچوں میں ندیاں بہائی گئیں۔ اس پر سوالیہ نشان اٹھتا ہے؟ ۱۳ مئی ۱۸۵۷ء میں ۳۸۰۰ مسلمان ہندوستانی سپاہیوں کا انگریز اور سکھ فوج نے تعاقب کیا۔ جن میں سے بعض ہندوستانی سپاہی بھاگ کر دریائے راوی کی لہروں میں مر گئے، جب کہ جو بچ گئے وہ انگریزوں نے امرت سر کے مقام پر تحویل میں لے لیے۔ اس وقت امرت سر میں انگریز فوج کا کمانڈر کوپر تھا۔ کوپر نے ان سب سپاہیوں کو مروا دیا۔ بہ قول ایڈورڈ ٹامسن:

"تھانے کے قریب ایک اندھا کنواں تھا۔ دس دس قیدیوں کو باندھ کر باہر لایا جاتا اور باڑ مار دی جاتی اور لاشوں کو کنویں میں پھینک دیا جاتا۔ اس طرح ۲۳۷ سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔۔۔ تمام لاشیں اس کنویں میں پھینک دی گئیں اور اوپر سے مٹی ڈال دی گئی۔"(۲۹)

اتنے ظلم اور بربریت کے باوجود ہندوستان میں ایسے مقامی باشندے موجود تھے جو برطانوی استعمار کاروں کی حکومت کو مسلمانوں کی حکومت کی بجائے بہتر، پر امن، انصاف پسند، لڑائیوں سے پاک اور رعایا کی خیر خواہ سمجھتے تھے۔ ڈپٹی نذیر احمد نے اصغری کے کردار کے ذریعے ملکہ وکٹوریہ کی حکومت کو جس انداز سے سراہا ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے:

"ملکہ کی عمل داری میں (خدا ان کو سلامت رکھے) امن چین سے بیٹھے ہیں۔ کسی طرح کا زور نہیں، ظلم نہیں، بھینٹ نہیں، بیگار نہیں، لوٹ نہیں، کھسوٹ نہیں، مار نہیں، دھاڑ نہیں، لڑائی نہیں، جھگڑا نہیں۔"(۳۰)

ڈپٹی نذیر احمد کا ناول نو آبادیاتی کلامیے کے تحت لکھا گیا ہے۔ انھوں نے ناول "مراۃ العروس" میں ایک خاص طبقے کو پیش کیا ہے۔ جب کہ حقیقت میں ہندوستان کی فضا اور سماج کئی قوموں کا گہوارہ تھی، ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی وغیرہ کی اقوام اس خطے میں رہتی تھیں۔ لیکن اس کے باوجود مصنف نے پورے ناول میں دو ہندو کرداروں کو پیش کیا ہے، جس میں ایک کا نام "ہزاری" اور دوسرے کا "مل" ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان میں جو روشن خیال گروہ میدان میں آچکا تھا، وہ انگریز قوم کا وفادار تھا اور ان لوگوں کی

مراعات سے خوب لطف اٹھاتا تھا۔ مسلمانوں کا یہ متوسط طبقہ برطانوی سامراج کے مقاصد کے لیے سرگرم تھا۔ اس وجہ سے ان کی تحریروں میں جبر اور مزاحمت کی آواز نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس ملک کے لیے استعماری حکومت کو رحمتِ خداوندی سمجھتے تھے۔ کیوں کہ اس روشن خیال گروہ کی نظر میں انگریز سرکار ان پر بہت مہربان تھی۔ ڈپٹی نذیر احمد نے جب دہلی کالج میں داخلہ لیا اور اعلا تعلیم حاصل کی تو پھر وہ خود کہا کرتے تھے کہ میری تو دنیا ہی بدل گئی۔ اس بات سے واضح ہوتا ہے کہ اب وہ پرانا مولوی نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کر چکے ہیں۔ ہندوستان میں برطانوی سامراج نے اپنے عہد میں معاشرتی اور سماجی اصلاحات کے برعکس انتظامی اصلاحات پر توجہ دی۔ عام لوگوں کو تعلیم، ڈاک، ٹرانسپورٹ اور زندگی گزارنے کی سہولتیں مہیا کیں۔ تاکہ استعمار زدہ باشندوں میں استعماری حکومت کے بارے میں مثبت رویہ اور خیال پیدا ہو، نیز ذہنی طور پر استعماری حکومت کے احسان مند ہوں۔ ان اصلاحات کے ساتھ استعماری حکومت نے اپنے استحکام کے لیے نئی بنیادوں کو تلاش کیا۔ اب ایسٹ انڈیا کمپنی کا خاتمہ ہو گیا تھا۔ اس کمپنی کی سازشوں اور حربوں کے نعم البدل میں مغل اقتدار کی بجائے تاج برطانیہ نے دلی کے تخت کو سنبھالا۔ ملکہ وکٹوریہ اور اس کے ماتحتوں نے ہندوستانی عوام کے ساتھ ایسا رویہ اپنایا، جس سے عوام تاجِ برطانیہ کے وفادار بنیں۔ ملکہ وکٹوریہ سے پہلے جو مقامی حکمران تھے، وہ اگرچہ برائے نام تھے، مگر پھر بھی اقتدار کی علامت سمجھے جاتے تھے۔ اب اقتدار کا تختہ الٹ چکا تھا۔ ہندوستان براہ راست برطانوی استعمار کے ہاتھوں میں آ چکا تھا۔ اس دور میں ملکہ وکٹوریہ کو "ایمپریس آف انڈیا" کا خطاب بھی ملا تھا۔ جس کے بدلے میں ملکہ نے ہندوستان کی رعایا کو یقین دلایا تھا کہ ملکہ کو ہندوستان کی رعایا سے بے پناہ محبت، والہانہ عقیدت اور لگاؤ ہے۔ اس لگاؤ اور محبت کی وجہ سے وہ ہندوستان کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں ہے۔ اس لیے ہندوستانی عوام کو ملکہ کا وفادار اور مخلص بننا چاہیے۔ لیکن اصل میں یہ وہ نو آبادیاتی رویہ ہے جو مصنف اور ہندوستانی عوام کو انگریز کی طرف راغب کرتا ہے۔ نذیر احمد کو پتا تھا کہ اب ملک پر انگریز سامراج مسلط ہے اور ان کے ساتھ تعلقات اور رویہ بہتر کرنے میں ہی مسلمانوں کا فائدہ ہے، اس وجہ سے نذیر احمد مسلمانوں کے لیے انگریز حکومت کو بہتر کہتے تھے اور ان لوگوں کی ظاہری ہمدردیوں کو سراہتے تھے۔

> "خلقِ خدا کو جیسا آرام ہماری وکٹوریہ کی عمل داری میں ہے، روئے زمین پر کہیں نہیں۔۔۔ ملکہ کی رحم دلی اور خدا ترسی کی حکایتیں جو کبھی کبھی اخبار میں نظر سے گزری ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ بے شک ان کو لوگوں کی پرداخت کا بڑا خیال ہے اور

سمجھتی ہوں کہ ہو نہ ہو ملکہ نے اپنے بیٹے کو بھی اسی غرض سے بھیجا ہے کہ اپنی آنکھوں
سے رعیت کا حال دیکھو اور مجھے آگاہ کرو۔"(۳۱)

نذیر احمد عورتوں کے بے جا پردے کے مخالف تھے۔ برطانوی استعمار کار جب ہندوستان پر قابض ہو گئے تو انھوں نے مقامی روایات اور تہذیب و ثقافت کو بری طرح متاثر کیا۔ برصغیر میں جدید مغربی خیالات اور ثقافت وہ خاموش یلغار تھی، جس کے پھیلانے سے مقامی نوجوان لڑکیوں کے خیالات اور عقائد بڑی حد تک متاثر ہوئے۔ مغربی تہذیب اور سماج میں عورتوں کے پردے کا کوئی تصور نہیں ہے، خواتین اپنی مرضی سے باہر بازاروں میں گھومتی پھرتی ہیں۔ ہندوستان میں انگریزوں نے اپنی تہذیب و ثقافت، لباس، زبان کو پھیلانا شروع کیا جس کے اثر سے مقامی ہندوستان کی لڑکیاں اور خواتین بھی متاثر ہونے لگیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مقامی خواتین نے بھی ان جیسا لباس پہننے کی کوشش کی۔ مشرقی و مغربی تہذیب میں ایک واضح فرق لباس اور خواتین کے پردے کا بھی ہے۔ ہر خطے کے لوگوں کا لباس دوسروں سے مختلف ہوتا ہے، جو اس کی پہچان ہوتا ہے۔ مغربی تہذیب جب ہندوستان میں پھیل گئی تو یہاں کی خواتین نے بھی بے پردگی کو اپنا لیا، بہ قول اکبر الہ آبادی:

"بے پردہ کل جو آئیں نظر چند بیبیاں
اکبر زمین میں غیرتِ قومی سے گر گیا
پوچھا جو میں نے آپ کا پردہ وہ کیا ہوا
کہنے لگیں کہ عقل پہ مردوں کی پڑ گیا"(۳۲)

پردے کے حوالے سے نذیر احمد کا رجحان مغربی تہذیب کی طرف تھا۔ جب کہ مقامی لباس اور خواتین پر طنز کرتے نظر آتے ہیں، جس کی وجہ سے دوجذبیت کی فضا جنم لیتی ہے:

"ان کے ملک میں پردے کا دستور نہیں۔ غدر کے دنوں میں ہم لوگ ایک گاؤں میں بھاگ کر گئے تھے، وہاں بھی پردے کا دستور نہ تھا۔ سب کی بہو بیٹیاں باہر نکلی تھیں، لیکن میں تو دو چار مہینے وہاں رہی۔ باہر کی پھرنے والیوں میں وہ لحاظ دیکھا کہ خدا ہم سب پردے والیوں کو نصیب کرے۔"(۳۳)

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مقامی ہندوستان کے بیشتر ادبا کے دل و دماغ بری طرح نو آبادکاروں

سے متاثر ہوئے تھے۔ ان میں ایک ڈپٹی نذیر احمد تھے۔ وہ ایک طرف ہندوستانی تہذیب و ثقافت کے اجڑنے پر افسردہ تھے اور اپنے آباؤ اجداد کے کارناموں کو یاد کرتے تھے۔ تو دوسری طرف وہ جدید مغربی تہذیب و ثقافت سے بھی متاثر تھے۔ لہٰذا ڈپٹی نذیر احمد اور ان کے ہم عصر ادبا کے فن پاروں میں نو آباد کاروں کی حکومت کے حوالے سے مزاحمت و مفاہمت کے جذبات اور رویے پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس وقت ہندوستان کے مقامی ادیبوں کا یہ دوجذبی رویے اپنانا ان کی مجبوری تھی۔ اس دور میں تمام استعمار زدہ قوم کی یہی صورت حال تھی۔ غیر ملکی استعماری حکومت نے ہر حوالے سے ان کو غلام بنایا تھا۔ استعمار زدہ قوم نو آباد کار حکومت کے طور طریقوں کو من و عن قبول کرنے اور ان پر عمل کرنے کی خواہاں تھی۔ ان کے سامنے زندگی گزارنے کے اصول و ضوابط نہیں تھے، جس کی وجہ سے آج تک ہندوستانیوں کا مستقبل تاریک دکھائی دیتا ہے۔

IV. بنات النعش میں دوجذبی رجحان کے عناصر

نو آبادیاتی نظام کو فروغ دینے میں اصلاح پسندی اور ترقی پسندی کے نام پر جو تحریکیں شروع ہوئی تھی یہ سیاسی تھیں۔ اس پر آج تک بہت کم ناقدین نے بات کی ہے، بلکہ ہم روایتی تنقید کے تحت یہ دیکھتے ہیں کہ فلاں ناول نگار ترقی پسند ہے اور فلاں اصلاح پسند ہے وغیرہ۔ لیکن کبھی یہ نہیں دیکھا کہ ریاستی آیڈیالوجی اور تہذیب و ثقافت کے سیاسی اہداف اور مقاصد میں رشتے کتنے گہرے ہیں؟ حالاں کہ نو آبادیاتی دور میں کوئی بھی تصور بغیر سیاسی طاقت کے اپنا وجود نہیں رکھتا۔ اس عبوری دور میں جو نو آبادیاتی کلامیے وضع کیے گئے تھے ان کے پیچھے برطانوی استعمار کاروں کے حربے تھے۔ مابعد نو آبادیاتی کلامیے ثقافتی اور مادی تعبیر کے تحت برطانوی استعمار کاروں نے طاقت کے ذریعے مقامی استعمار زدہ اشرافیہ باشندوں میں ایک کشش کی صورت اختیار کی تھی، جس کے اثر سے مقامی "Spatiality" (مکانیت) بری طرح متاثر ہوئی، جس کے نتیجے میں بار طانوی ہند کے اشرافیائی طبقہ دوجذبیت کا شکار ہوگئی تھی۔ سماج میں اقدار اور اقتدار کے پیمانے بدل گئیں۔ اس دولت اور مادہ پرستی کی اثر سے ایک ایسی آیڈیالوجی نے جنم لیا، جو مقامی ثقافت اور سماج کے باشندوں کے اعصاب پر سوار ہوچکی۔ اس آیڈیالوجی سے ہم آہنگ ہونا اور اس کو قبول کرنا مقامی باشندوں کے دل و دماغ کی مجبوری تھی۔ جس سے معاشرے میں ایک ایسا سپیس پیدا ہو گیا، جس میں مستقبل کی خاطر ماضی کو فرسودہ اور بے معنی قرار دیا۔ جس کو ایک طرف رکھا گیا اور یک طرفہ تفہیم و تعبیر کو ملنے کا رجحان شروع ہوا۔ اس تناظر میں ڈپٹی نذیر احمد نے ناول لکھنا شروع کیا۔ ان کے نزدیک مادی حقائق زندگی گزارنے کے اہم محرکات ہیں۔ اس کی آفادیت اور اہمیت کبھی بھی کم نہیں ہوتی۔

انسانی زندگی میں دولت کا فکر و عمل ایک ایسی زندگی کا پہلو ہے کہ اگر وہ کسی کے پاس وافر مقدار میں موجود ہو تو اس کے ذریعے وہ اپنے آپ کو مصنوعی چہرہ لگا سکتا ہے۔ہندوستان میں گزشتہ تین سو سال سے دولت کی جنگ کا عجیب و غریب انداز ہمارے سامنے ہے، جس کو یورپی معاشیات کا علم قرار دیتے ہیں۔ مغربی اقوام کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک قوم کے باشندوں اور ملک کی ترقی کا دارو مدار معیشت پر منحصر ہے۔ مشرق میں یہ مادی تصور اور علم خاص مغربی محرکات کا نتیجہ ہے۔ اس کو جو بھی نام دیا جائے مگر برطانوی استعمار کاروں کے آنے سے پہلے اس مادی سوچ کا ہندوستان سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ مقامی لوگ بغیر کسی لالچ کے ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک ہوتے تھے۔ لیکن جب مغربی اقوام اور ان کی مادی سوچ ہندوستان میں داخل ہوئی تو ان کے اثر سے مقامی لوگوں کی سوچ اور فکر میں بڑی حد تک تبدیلی آگئی۔ جس کو آج کل ماہرین اقتصادیات کہتے ہیں، یہ علم اس کی سوچ اور تصور سازی کی بنیادوں اور پیمانوں کا کھلم کھلا تعلق یورپ سے ہے۔ مشین سازی کی صنعت کا مشرقی ثقافت سے کوئی تعلق نہ تھا، مگر آج یہ ملکی معیشت میں مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرمایے کی یہ حیثیت جدید زندگی گزارنے کے لیے ایک اہم ضرورت ہے، لہٰذا استعمار کاروں کی آمد سے ہندوستان کی رعایا میں دولت اور سرمایے کی سوچ منتقل ہو گئی۔ جو مقامی لوگوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اپنے دائرہ عمل میں لے آتی ہے۔وقت کے ساتھ ساتھ یہ تمام تصورات انسانی زندگی اور معاشی اصولوں پر حاوی ہو گئے۔ یہ سر تاپا ایک مادی سوچ ہے، جس کا آغاز انسان کی مادی ضروریات سے ہوتا ہے، اس کا انسان کی روحانی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں، نہ ہی انسان کی تخلیقی قوت کا اس سے تعلق ہے۔ دراصل یہ سوچ انیسویں صدی کے روشن خیال دور کی پیداوار ہے۔ نو آباد کاروں کے آنے سے یہ سوچ اور رویہ ہندوستان کے باشندوں میں بھی آگیا۔ حسن آرا کے کردار سے نذیر احمد نے دولت کی افادیت کو یوں بیان کیا ہے:

"میں تو یہ جانتی ہوں کہ دولت بڑی چیز ہے۔ جس کے پاس دولت ہے، وہ کسی کا محتاج نہیں اور تمام دنیا اس کی محتاج ہے۔"(۳۴)

دوسری طرف نذیر احمد دولت کی نفی کرتے ہیں کہ دولت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ڈرف امیر لوگ اس پر فخر کرتے ہیں۔ مصنف کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ دولت مادی چیز کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے، اس کے باوجود اعلا طبقہ اس پر فخر کرتا ہے کہ دولت ہے تو سب کچھ ہے۔اس متن کی مابعد نو آبادیاتی تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ دنیا بھر میں کورونا وائرس کی وبا پھیلی ہوئی ہے، اس وبا نے دنیا کے ترقی یافتہ ممالک میں بھی تباہی

مچائی ہے۔ کورونا سے امیر، غریب سبھی متاثر ہو رہے ہیں۔ اس وبا نے پوری انسانیت کو یہ پیغام دیا ہے کہ دولت کے باوجود، دنیا کی زندگی اور آنے والے اوقات پر کوئی بھروسا نہیں ہے۔ جب کورونا وائرس کی لہر تیزی سے امریکا میں پھیلنے لگی تو ایک انگریز کھلے روڈ پر ڈالروں کو پھاڑتا، پھینکتا اور ساتھ کہتا جاتا کہ اگر آج پیسوں اور مال و دولت سے زندگی مل جاتی تو ہم اس وبا سے بچ جاتے۔ لیکن اس کا کوئی فائدہ اور اہمیت نہیں ہے۔ مصنف نے یہ بات واضح کی ہے کہ دولت کسی کام کی نہیں، یہ محض ایک خیال ہے جس پر امیر ناز کرتا ہے :

> "پس روپیہ اپنی ذات میں کسی کام کا بھی نہیں۔ نہ اس کو نان خطائی کی طرح کھاتے، نہ اس کو ہار بنا کر گلے میں پہنتے ہیں۔۔۔ یہ حقیقت ہے کہ اس روپے کی جس پر امیروں اور دولت مندوں کو اس قدر ناز ہے۔(۳۵)

دراصل یہ ڈپٹی نذیر احمد کا دو جذبی رجحان ہے، جس میں ایک طرف وہ دولت کو انسانی زندگی کے لیے اہم چیز سمجھتے ہیں اور دوسری طرف وہ دولت کی مخالفت کرتے ہیں کہ دولت کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی کوئی اہمیت اور حقیقت نہیں ہے۔

برطانوی استعمار کاروں نے اپنے مقاصد اور مفاد کے لیے برصغیر میں تعلیمی درس گاہیں کھولیں۔ ان میں فورٹ ولیم کالج (۱۷۹۸ء) اور دہلی کالج (۱۷۹۲ء) اہم ہیں۔ ان اداروں نے مقامی تعلیم اور درس و تدریس کو بے حد متاثر کیا۔ فورٹ ولیم کالج میں برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کے نوارد انگریزوں کو دیسی زبانوں کی تعلیم و تربیت دی جاتی تھی اور اس کے ساتھ مشرقی زبان و ادب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا کام بھی کیا جاتا تھا، تا کہ استعمار کار مقامی ثقافت اور زبانوں سے واقف ہو جائے۔ جب کہ دہلی کالج کو جدید مغربی علوم اور تعلیم کی ترویج و اشاعت کے لیے قایم کیا گیا تھا۔ جب یہ کالج قایم ہو گیا، تو اس میں مشرقی علوم کے علاوہ جدید مغربی علوم کی تدریس کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا۔ بہ قول رُوبینہ سلطان:

> "دہلی کالج سے متاثر شخصیتوں نے سائنسی و معاشرتی علوم اور ادبیات میں طبیعیات، کیمیا، ریاضیات، ہیت، شہریت، تمدن، سیاسیات، فلسفہ، تاریخ، سیرت، سوانح، جغرافیہ، صحافت، تنقید، شاعری، تذکرہ نگاری، لغت سازی، ناول نویسی، مکتوب نگاری غرض ہر شعبۂ علم و ادب میں کارہائے نمایاں سر انجام دیے اور فکر و احساس کے انداز کو یک سر بدل دیا۔ اس لیے دہلی کالج کو محض ایک درس گاہ ہی نہیں بلکہ نشاۃ الثانیہ کے ایک علم بردار اور محرک کی حیثیت حاصل ہے۔"(۳۶)

اس وقت سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مقامی زبانوں میں مغربی علوم کی کتب کا فقدان تھا۔ بالآخر ۱۸۴۰ء میں لارڈ آکلینڈ نے تعلیمی کتب کے تراجم کی تیاری شروع کی۔ دہلی کالج کے علاوہ ۱۸۴۳ء میں "انجمن اشاعت علوم بذریعہ کتب السنہ ملکی" قایم ہوئی۔(۳۷)اس انجمن کا مقصد یہ تھا کہ عربی، سنسکرت اور انگریزی کی مشہور کتب کا ترجمہ اردو، ہندی اور بنگالی میں کیا جائے تا کہ دیسی زبانوں میں بھی درسی کتب تیار ہو جائیں۔ اس انجمن کے سربراہوں میں ہندوستانی اور انگریز ماہرین تعلیم برابر شریک تھے۔ بہ ظاہر استعمار کاروں کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان کی دیسی زبانوں میں مغربی علوم کا ذخیرہ وجود میں آجائے تا کہ مقامی لوگ مہذب اور تعلیم یافتہ ہو جائیں لیکن بہ باطن نو آباد کاروں کا یہ مقصد تھا کہ مغربی علوم اور تعلیم ہندوستانیوں کے ذہن پر چھا جائے، وہ ان علوم کی طرف راغب ہوں اور اپنے علوم اور تہذیب و ثقافت سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جائیں۔ استعمار کاروں کے اس خواب کی تعبیر بالکل درست نکلی۔ آج تیسری دنیا میں جو نظامِ تعلیم رائج ہے، وہ نو آبادیاتی کلامیے سے خالی ہے۔ سائنس کے طلبا اور اساتذہ کثیر تعداد میں موجود ہیں، جو سائنسی علوم کی تھیوری کو سمجھتے ہیں، لیکن عملی مشق اور تجربے کو نہیں سمجھتے۔ اس لیے ہمارے ملک میں تعلیم ترقی کی بجائے تنزلی کا شکار ہے۔ اسی کے اثر سے مشرق زوال کی طرف گامزن ہے اور مغرب ترقی کی طرف رواں دواں ہے۔ محمد نعیم ورک کے مطابق؛

> "سرکاری اور غیر سرکاری تعلیم نے لا محالہ میکالے کے اس تصور کو ایک حد تک سچ کر دکھایا۔ جس کی تعلیمی پالیسی کے نتیجے میں ایسے افراد پیدا ہونا شروع ہوئے جو ہندوستانی ہونے کے باوجود اپنے ذوق میں برطانوی تھے اور یہی طبقہ بعد ازاں برطانوی حاکمین اور مقامی لوگوں میں رابطے کا ذریعہ بنا" (۳۸)

نذیر احمد نے بچپن میں روایتی مشرقی تعلیم حاصل کی تھی، لیکن ۱۸۴۶ء سے ۱۸۵۲ء تک انھوں نے دہلی کالج میں جدید تعلیم حاصل کی۔ اس دوران انھوں نے جدید مغربی اور سائنسی علوم کی مادی افادیت کو نزدیک سے دیکھا، ان علوم کا بہ غور مشاہدہ کیا۔ دہلی کالج میں علم کیمیا، حساب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر سائنسی علوم کا سلسلہ تیزی سے شروع ہوا۔ سائنسی علوم کے نت نئے تجربات اور انکشافات اس وقت ہندوستانی طلبا کے لیے حیرت و مسرت سے کم نہ تھے۔ اس علم کو پھیلانے کے لیے سر سید نے سائنٹی فک سوسائٹی قایم کی۔ جس میں مغربی علوم کے اساتذہ انگریز تھے۔ نذیر احمد نے بھی سر سید کا ساتھ دیا اور ہندوستانی معاشرے میں اپنے ناولوں کے ذریعے سائنسی علوم کا پرچار کیا۔ سائنسی علوم کے پھیلاؤ کے لیے اس ناول میں مصنف نے استانی جی

اور محمودہ کے کردار کو پیش کیا ہے۔ ان کے ذریعے وہ تعلیمِ نسواں کے علاوہ سائنسی علوم اور تجربات کی بھی تلقین کرتے ہیں۔ سائنسی علوم میں ایک مشہور سائنسی تصور پیش کیا ہے، جس کا عنوان ہے "متحرک چیزوں میں آنکھ کا غلطی کرنا"۔ بنیادی طور پر یہ تصور جدید انداز میں مغربی سائنس دان البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ء–۱۹۵۵ء) نے پیش کیا تھا۔ طبیعیات کی دنیا میں ان کے دو تصورات بہت مشہور ہیں:

۱۔ تصور اضافیت (Concept of Relativity)

۲۔ خصوصی تصور اضافیت (Special Concept of Relativity)

آئن سٹائن کے مطابق مشاہدہ کی جانے والی ہر شے اپنے ناظر کی نسبت سے تغیر پذیر ہے (Variable) ہے۔ اس کے لیے انھوں نے $E=mc^2$ کا فارمولا پیش کیا ہے۔ طبیعیات کا پورا علم آج کل اسی نظریے کے گرد گھومتا ہے۔ اس نظریے کے پیش کرنے سے زمان و مکان اور علت و معلول کا تصور تبدیل ہو گیا۔ جس سے سائنس کا روایتی تصور ختم ہوا۔ آئن سٹائن نے کہا کہ ہمارے پاس ایک چیز ہے جسے زمان و مکان (Time & Space) کہتے ہیں۔ ان دونوں میں سب سے اہم وقت ہے اور وقت کے بغیر مکان میں تبدیلی نہیں آ سکتی ہے۔ جب وقت تبدیل ہو گا تو مکان تبدیل ہو گا۔ مثلاً، ہمارے ہاں پاکستان میں دن کا وقت ہے تو امریکا میں رات ہے۔ چوں کہ وقت تبدیل ہے، تو مکان بھی تبدیل ہے۔ وقت کی وجہ سے مکان تبدیل ہوتا ہے، مکان خود تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ مثلا کے طور پر، درخت کو نزدیک سے دیکھنا، پھر دور سے دیکھنا، پھر اس درخت کا مشاہدہ کرنا۔ آئن سٹائن کا خیال ہے کہ جس چیز کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، اس کا تعلق مشاہدہ کرنے والے سے ہے اور وہ چیز مشاہدہ کرنے والے یعنی (Observer) کے لحاظ سے تبدیل ہوتی ہے۔ آئن سٹائن کے خصوصی تصور اضافیت کی ایک سادہ مثال یہ ہے کہ فرض کریں ایک سڑک (روڈ) ہے۔ اس پر ایک گاڑی چلتی ہے۔ اس میں ایک شخص ہے، وہ متحرک مشاہدہ کرنے والا (Moving Observer) ہے۔ جب کہ ایک شخص ایک جگہ پر بیٹھا ہوا ہے، وہ ساکن مشاہدہ کرنے والا (Static Observer) ہے۔ اب یہاں تین نکات ہیں ایک Static Observer ہے، دوسرا Moving Observer ہے، ان میں سب سے اہم بات Frame of Refrence ہے۔ ایک شخص جو گاڑی میں بیٹھا ہے، وہ حرکت میں ہے اور کشتی کو ہم Light Speed تک پہنچا دیں، اب نارمل حالت کیا ہو گی؟ کس میں وقت کم ہو گا اور کس میں وقت زیادہ ہو گا؟ تو Static Observer کے ساتھ وقت زیادہ آئے گا جب کہ Moving Observer کے ساتھ وقت کم

آئے گا، یہ دراصل وقت کا سکڑاؤ(Time Dilation) ہے۔ آئن سٹائن کا یہ تصور اتنا گھمبیر اور پیچیدہ ہے، جس پر آج تک مشرق و مغرب کے سائنس دان تحقیق کر کے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مشرق میں ایسے بے شمار طلبا ہیں جنھوں نے طبیعیات میں اعلاڈگریاں حاصل کی ہیں، لیکن وہ اس نظریے کو نہیں سمجھتے، تو یہ نو آبادیاتی کلامیہ ہے، جس کے اثر سے تیسری دنیا کے لوگ تشکیک کا شکار ہیں اور اپنے مشرقی علوم سے بھی بے زار ہیں۔ نذیر احمد مغرب کے اس سائنسی نظریے کو خراج تحسین پیش کرتا ہے۔

> "محمودہ: یاد رکھیے کہ یہ آنکھوں کی دوسری غلطی ہے۔ چلے تو گاڑی اور نظر آئے کہ زمین چل رہی ہے۔ بھلا دوسری بات پوچھوں کہ پھٹے ہوئے بادلوں میں چاند کو بھی بھاگتے دیکھا ہے؟"(۳۹)

ڈپٹی نذیر احمد نے آئن سٹائن کے نظریے کے علاوہ بھی مغرب کے سائنسی علوم اور تصورات کو پیش کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انگریزوں کی فنی اور سائنسی علوم سے بہت متاثر تھے اور ان کی تفہیم و تقلید کو ہندوستانیوں کے لیے کام یابی کا ذریعہ سمجھتے تھے۔

استعمار کار اپنی جدوجہد اور حاکمیت کے لیے مقامی قومی جماعتوں کو بھی خوب استعمال کرتے ہیں۔ دیہاتی لوگوں کو شہریوں کے خلاف اور شہریوں کو دیہاتی لوگوں کے خلاف خوب بھڑکاتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کو حقارت اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ شہری باشندے استعماری پس منظر کو سامنے رکھ کر مقامی روایات کو تباہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ شہری لوگ اس حربے کے ذریعے قوم میں نیا جذبہ پیدا کرتے ہیں۔ لیکن حقیقتاً استعماری طاقت کی ڈالی ہوئی زنجیر اتنی مضبوط ہوتی ہے کہ وہ جذبہ سر نہیں اٹھا سکتا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جو مقامی باشندے استعماری حکومت کے خیر خواہ ہوتے ہیں،وہ حقیقت میں قوم کے ورثے اور ہر شے سے غداری کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی استعماریوں سے خوب بنتی ہے۔ اس وجہ سے دیہاتی لوگ یہ تصور کرتے ہیں کہ شہری لوگوں میں اخلاق نہیں ہوتا، وہ مطلبی اور منافق ہوتے ہیں۔ ضرورت اور مصیبت کے وقت کسی کے کام نہیں آتے ہیں در حقیقت یہ وہ نو آبادیاتی ہتھکنڈہ ہے جو استعمار کار استعمار زدہ باشندوں کے درمیان اپنے فائدے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ مصنف خیر النسا کے ذریعے شہریوں کی خامیوں کو بیان کرتا ہے:

> "شہر کے لوگوں میں ظاہر داری اور منہ دیکھے کی محبت ہے، مگر کام پڑنے پر طوطے کی

طرح آنکھیں بدل جاتی ہیں، گویا کبھی جان پہچان نہ تھی۔"(۴۰)

زبان ایک قوم یا کسی خطے کے باشندوں کی پہچان کا ذریعہ ہے۔ انسان کی عام بول چال کی ضرورتوں سے لے کر ان کے ادبی، علمی اور تخلیقی سرگرمیوں کے ابلاغ اور ترسیل کا ذریعہ زبان ہی ہے۔ اگر سماج میں ایک زبان کی بجائے دوسری زبان وجود میں آجائے تو اس عمل سے مقامی ثقافت متاثر ہوتی ہے۔ کیوں کہ ثقافت ایک مکمل نظام کا نام ہے، جس میں لباس، زبان، خوشی اور غم کے جذبات، کھانے پینے کے طور طریقے، زندگی کے لین دین اور انسانی رشتوں کے تصورات موجود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ہر شے اپنے اندر ایک مخصوص نشان رکھتی ہے۔ زبان میں نشانوں کا نظام صرف مقامی نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان میں ذہنی تصورات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اس کے ذریعے ہم ایک ثقافت کی تعبیر و تشریح کرتے ہیں۔ برطانوی استعمار کاروں نے ابتدا میں ہندوستانی زبانوں کو سیکھنے میں دل چسپی ظاہر کی۔ بیشتر انگریز مستشرقین نے ہندوستانی زبانوں کے گرامر اور اصول وضوابط لکھے، ان میں ایک اہم نام ڈاکٹر جان گل کرسٹ کا ہے۔ لیکن جب وقت گزرا تو مقامی زبانوں کو ناقص اور کم تر تصور کیا۔ انگریزی زبان کو سب سے برتر اور اعلا معیاری زبان قرار دیا۔اس کو سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا۔ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے نزدیک:

"برصغیر میں انگریزی کا کردار قاتل زبان کا نہیں رہا، لیکن لسانی استعماریت کا ضرور رہا ہے۔۔۔ یہاں انگریزی علم اور اقتدار کی زبان اور سماجی مرتبے کی علامت بنی۔"(۴۱)

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ثقافتیں دیہاتوں میں پیدا ہوتی ہیں اور شہروں میں مر جاتی ہیں۔ اسی طرح زبان بھی اپنی اصلی حالت میں دیہاتوں میں ہی بولی جاتی ہے۔ جب کہ شہروں میں اس کے اندر دوسری زبانوں کے الفاظ داخل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح زبان مخلوط بن جاتی ہے۔ درحقیقت ایک زبان یا بولی کا خاتمہ ایک مکمل ثقافت کا خاتمہ ہوتا ہے، جس کے آثار اس زبان میں پائے جاتے ہیں۔ استعمار کاروں نے ہندوستان کی زبانوں کا مذاق اڑانا شروع کر دیا۔ نذیر احمد نے انگریزوں کے ساتھ ملازمت کے دوران انگریزی زبان سیکھی تھی، جس پر وہ بہت فخر کیا کرتے تھے۔ جب کہ مقامی اور دیسی زبانوں کو وہ کم تر اور دوسرے درجے کا سمجھتے تھے۔ حسن آرا کی زبانی مصنف نے دیسی بولی کے مقام کو یوں بیان کیا ہے:

"حسن آرا: پس یہ تو گنوار پن ہے کہ بھلے برے میں امتیاز نہیں۔ مجھ کو تو دیہات کی بولی ایسی بری معلوم ہوتی ہے جیسے کسی نے پتھر کھینچ مارا۔ سیدھے بول کی بھی ہڈی پسلی توڑ

کر رکھ دیتے ہیں۔"(۴۲)

گلوبل وارمنگ(زمین کی موسمی حالتوں میں تبدیلی کا عمل)، جسے اردو میں موسمی تبدیلی کہتے ہیں، یہ انسانیت کے لیے خطرے کی گھنٹی ہے۔ دنیا میں موسمی تبدیلیاں بڑھتی ہوئی آبادی اور قدرتی وسائل کے بے دریغ استعمال سے آتی ہیں۔ مثلاً آج کل دنیا کے مختلف خطوں میں انسانوں نے اپنی سہولیات، ضروریات اور کاروبار کی خاطر جنگلوں کا بے دریغ کٹاؤ شروع کیا ہے۔ یہ ایک ملک یا خطے کے لیے نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے خطرے کا باعث ہے۔ ورلڈ واچ(World Watch)نامی برطانوی ادارے نے موسمی تبدیلی کو انسانوں کے لیے دہشت گردی سے بڑا خطرہ قرار دیا ہے۔ ان موسمی تبدیلیوں کے باعث دنیا کے مختلف ممالک میں کسی بھی وقت قدرتی آفات آسکتی ہیں، جیسے خشک سالی، طوفانی بارشیں، خوراک کی قلت، سیلاب وغیرہ۔ جس کے اثر سے دنیا بھر کے افراد مصائب و مسائل کا شکار ہو سکتے ہیں۔ کبھی کبھار ان آفات کے باعث انسان دوسرے علاقوں میں ہجرت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ فصلوں اور جانوروں کی خوراک بری طرح متاثر ہوتی ہے۔ جس سے قحط جنم لیتا ہے۔ کسان جو زمین کاشت کے لیے استعمال کرتے ہیں، موسمی تبدیلی کی وجہ سے ان کی آمدن پر بھی اثر پڑتا ہے، بعض زمینیں بنجر بھی ہو جاتی ہیں۔ اکیسویں صدی میں بڑھتی ہوئی ماحولیاتی آلودگی کا سبب بھی موسمی تبدیلی ہے۔ ہندوستان میں یہ موسمی تبدیلی انگریزوں کی آمد کے بعد پہلے کی نسبت زیادہ ہو گئی تھی۔ انھوں نے یہاں ریل کی پٹڑیوں کے جال بچھائے، اس وقت دخانی انجن سے ریل چلتی تھی، بڑے بڑے شہروں میں کارخانے قایم کیے۔ ہندوستان کے وسائل، جیسے تیل، کوئلہ اور گیس کو استعمال میں لانا شروع کیا، جس سے فطری ماحول متاثر ہونا شروع ہوا، اور عوام مسائل کا شکار ہوئے۔

"نانی: بیٹی! وہ پہلے کی سی برسات ہی نہیں ہوتی، اتنی عمر ہونے کو آئی، ایک چورانوے کے کال کے سوائے ہم نے قحط کا نام نہیں سنا تھا۔ اب تو قحط ایک معمولی بات ہو گئی ہے۔ چار برس ہوئے، اڑیسہ خاک سیاہ ہو گیا۔ دو برس ہم لوگوں نے مصیبت جھیلی۔"(۴۳)

قدیم دور سے برصغیر پاک و ہند نہ صرف زرخیز خطہ ہے، اور مختلف اقوام نے یہاں زندگیاں گزاری ہیں، بلکہ یہ ملک علاج معالجے کے حوالے سے بھی مشہور ہے۔ ہندوستان کے بادشاہوں کے دربار میں امور خانہ داری کے لیے مشہور حکیم ہوا کرتے تھے۔ یہاں کے حکیم قدرتی جڑی بوٹیوں کے بنے ہوئے نسخوں سے مختلف امراض کا علاج کرتے تھے۔ مریضوں کے لیے دی جانے والی ادویہ عموماً باعثِ شفا ہوتی تھیں۔ وہ اپنے

پیشے میں حد درجہ ماہر تھے، جس کی وجہ سے دور دراز سے لوگ علاج کے لیے ہندوستان آتے تھے۔ لیکن جب مقامی مسلمانوں کی حکومت ختم ہو گئی اور انگریز صاحب اقتدار ہوئے تو انھوں نے اپنے علوم کے ساتھ جدید طرز پر سائنسی علاج کا آغاز کیا۔ اس سے قبل ہندوستان میں مختلف امراض کا علاج روایتی طریقے سے ہوتا تھا، جیسے چیچک وغیرہ۔ انگریزوں نے اپنے زمانے میں یہاں کے مقامی علاج معالجے کے طریقوں کو ناقص اور نامکمل تصور کیا اور سائنسی طرز پر جدید انگریزی علاج کا آغاز کیا۔ جدید طب کے شعبے میں "اناکولیشن" وہ عمل ہے، جس کے ذریعے چیچک کے شدید حملوں کی روک تھام کے لیے چِپ سے چیچک کا خفیف مرض پیدا کیا جاتا ہے۔ انگریزی اور سائنسی علاج میں یہ طریقہ سب سے پہلے ۱۷۲۱ء میں انگلستان کی "لیڈی میری وارٹلی مانیٹکو" نے ایجاد کیا۔(۴۴) جس کا شوہر اس وقت قسطنطنیہ میں برطانوی سفیر تھا۔ اس کے بعد ایک اور انگریز ڈاکٹر ایڈورڈ جینز نے کئی تجربوں کے بعد ٹیکے کے علاج کو ویکسی نیشن کے ذریعے دریافت کی۔ اس طریقے کے علاج کے نتائج ۱۷۹۸ء میں منظرعام پر آ گئے۔ انگلستان میں یہ طریقہِ علاج پہلے سے موجود تھا، لیکن برصغیر میں استعمار کاروں کے آنے کے بعد وسیع پیمانے پر یہ طریقہِ علاج عام ہوا۔ اس عمل کے ذریعے استعمار کاروں نے استعمار زدہ معاشروں میں جراثیم کش امراض پھیلائے۔ ان امراض کا علاج اور روک تھام ان لوگوں کے پاس موجود تھا، لیکن اپنی استعماری اجارہ داری کے لیے جان بوجھ کر یہ کام کرتے تھے، تاکہ استعمار زدہ عوام مجبور اور ہماری غلام ہو جائے، بہ قول فرانز فینن:

> "حقیقت یہ ہے کہ استعماریت اپنی فطرت میں ہی نفسی طب کے ہسپتالوں کے لیے مریض بہم پہنچانے والی زرخیزی کا پہلو رکھتی تھی۔۔۔اسے پورے طور پر استعماری سماجی پالیسی پس منظر کا ایک حصہ بنانے کی کوشش سے پیدا ہوتی ہے۔"(۴۵)

آج کل جو مضر انسانی امراض ہیں۔ ان کا علاج ویکسین سے کیا جاتا ہے، جیسے یرقان، ٹائی فائیڈ اور شوگر وغیرہ۔ اس کے علاوہ ان دنوں کورونا وائرس کی وبا جو پوری دنیا میں پھیلی ہوئی ہے، اس کا علاج بھی مغربی ممالک کے ماہرین صحت نے ویکسی نیشن سے دریافت کیا ہے۔ مختلف مغربی ممالک، جیسے روس، چائنہ، امریکا، انگلینڈ اور کینیڈا نے کورونا کی ویکسین کو تیار کیا ہے۔ جس کو وہ تیسری دنیا کے ممالک پر اپنی مرضی کی قیمتوں پر فروخت کرتے ہیں، اس میں ہمارا ملک پاکستان بھی شامل ہے۔ اکیسویں صدی میں یہ ایک معاشی جنگ ہے، جس کے ذریعے استعمار کار ممالک تیسری دنیا کے ممالک کی معیشت اور کاروبار کو کنٹرول کر رہا ہے۔ معیشت کے علاوہ انسانوں کے ذہن میں مختلف شکوک و شبہات پیدا کیے جاتے ہیں، جس کی وجہ سے افراد کی کثرت

ذہنی مسائل اور شکوک سے دوچار ہیں۔"بنات النعش" میں نذیر احمد نے نانی اور بیٹی کے مکالموں کے ذریعے یوں بیان کیا ہے، جو آج کے دور سے بھی میل کھاتا ہے:

"میں: نانی! اس کا تو انگریزوں نے ٹیکہ وہ حکیمی علاج نکالا ہے کہ کبھی فکا ہی نہیں کرتا۔

نانی: اے ہے، آگ لگے ایسے ٹیکے کو۔ میں پانچ مہینے سے وہی دکھڑا جھیل رہی ہوں۔ اس لڑکے کو اور روگ کیا ہے۔ اس کے باوا نے میرے بے پوچھے ٹیکا لگوا دیا۔ ابھی تک مصیبت سے پناہ نہیں۔"(۴۶)

نو آبادیاتی دور میں جو حربے استعمار کار استعمال کرتے تھے، اکیسویں صدی میں تیسری دُنیا کے ممالک میں وہ حربے مختلف مغربی این جی اوز (Non Government Organizations) استعمال کر رہی ہیں۔ بنیادی طور پر یہ وہ غیر سرکاری ادارے اور تنظیمیں ہیں، جو بظاہر انسانی فلاح و بہبود کے لیے رضاکارانہ طور پر کام کرتی ہیں۔ ان تنظیموں کا دائرہ کار بہت وسیع ہے۔ ایک طرف یہ ادارے معاشرے میں انسانی فلاح و بہبود کے لیے وہ کام کرتے ہیں، جو ظاہری طور پر فائدہ مند نظر آتا ہے، لیکن اس کے پس پردہ ان تنظیموں کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ہر ممکن کوشش کرتی ہیں۔ عراق، فلسطین، شام، مصر، پاکستان، افغانستان اور بھارت وغیرہ میں این جی اوز کا ایک منظم جال پھیلا ہوا ہے، جو پس ماندہ ممالک میں انسانوں کی امداد کے علاوہ اپنے مقاصد اور اہداف کے لیے بھی کوشاں ہیں۔ اس طرح ہر مشرقی ملک میں این جی اوز کے مختلف گروہ اور تنظیمیں موجود ہیں، ان میں بعض گروہ انسانی حقوق کے حوالے سے کام کرتے ہیں، اور بعض تعلیم نسواں اور خواتین کے حقوق کے لیے دن رات کوشش کرتے ہیں۔ جو ادارے خواتین کے حقوق کے لیے کام کرتے ہیں، ان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ مقامی خواتین کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کریں کہ آپ کو زندگی گزارنے کے وہ حقوق اور آزادی کا حق حاصل نہیں ہے، جو مغربی دنیا کے معاشروں میں عورت کو میسر ہے۔ اس کے ذریعے وہ مشرقی معاشروں میں مغربی کلچر، مذہبی اقدار اور سماجی روایات کو عام کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت میں یہ وہ ذہن سازی ہے جس کے ذریعے مشرقی ممالک میں مغربی عادات و اطوار اور ثقافت کی راہ ہموار کی جاتی ہے۔ مثلاً، اسلام میں عورت کے پردے اور حقوق کے حوالے سے جو احکامات موجود ہیں، اس کے مطابق ایک مسلمان خاتون زندگی گزار سکتی ہے، لیکن پاکستان میں اسلامی قوانین کے برعکس عورتوں کے بنیادی حقوق اور مسائل جیسے نکاح، شادی، وراثت، حق آزادی، پردے اور طلاق وغیرہ میں این جی اوز اہم کردار ادا کر رہی ہیں۔ اس کے علاوہ انسانی حقوق کے نام پر

پاکستان میں رفاہ عامہ کی بجائے مشرقی روایات اور اسلامی نظام کے خلاف بغاوت کے جذبات ابھارنے کی تگ و دو کی جاتی ہے۔ اصل میں مغربی اقوام کے باشندے مشرقی اقوام کی تہذیب و ثقافت کے مثبت پہلوؤں کی بجائے منفی پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں، جو سراسر مشرقی اقدار اور ثقافت کے منافی ہے۔اس سے معاشرے میں سکون کی بجائے فساد اور قتل و غارت کی فضاہموار ہوتی ہے۔ مشرقی ثقافت اور اقدار کی اصل روح کو ڈپٹی نذیر احمد نے منفی انداز میں پیش کیا ہے:

"عورتوں پر کچھ اس طرح کی سختی اور قید ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ آٹھ آٹھ، دس دس برس کی بیاہی ہوئیں اور تین تین، چار چار بچوں کی مائیں مگر گھونگھٹ کا بوتڑا چڑھا ہوا ہے۔ بات چیت سے معذور، گفت و شنید سے محروم۔ غرض کہ شرعی پردہ داری کے ساتھ جو آزادی عورتوں کو حاصل ہونی چاہیے، دیہات میں میسر نہیں۔ غلامی کی حالت میں بے چاریوں کی زندگی بسر ہوتی ہے۔"(۴۷)

مغل دور میں برصغیر میں درس و تدریس کا ایک الگ معیار قایم تھا۔ اس دور میں تعلیمی نظام درس نظامی پر مشتمل تھا۔ تربیت کی بجائے کتاب کے عمل دخل کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔اس میں عملی تربیت کی بجائے ذہنی تربیت کی جاتی تھی۔ لیکن نذیر احمد برطانوی سامراج کے نو آبادیاتی کلامیے کے اصولوں کے مطابق مقامی باشندوں کو سدھارنے کے خواہاں تھے۔ جس کی واضح مثال حسن آرا کا کردار ہے۔ اس کو ناول کی ابتدا میں بالکل جاہل، بدتر، ان پڑھ، شرارتی، بداخلاق، غیر مہذب اور اکھڑ دکھایا گیا ہے، جس کا رویہ انسانوں کی بجائے جانوروں جیسا محسوس ہوتا ہے۔ گالم گلوچ دینا، غریبوں پر ہنسنا، دیہات کے لوگوں سے نفرت کرنا اور ان کو طنز کا نشانہ بنانا اس کی عادات کا حصہ ہے۔ وہ اپنے بڑوں کا بالکل لحاظ نہیں کرتی، اس کو بالکل یہ شعور نہیں ہے کہ انسانی رویہ کس طرح کا ہونا چاہیے، معاشرے اور خاندان میں کیسے زندگی گزارنا چاہیے۔ تمام اقدار اور روایات اس کی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ اس کی پرورش میں استانی جی کے علاوہ مصنف کی تعلیم کا بھی کمال ہے، جب وہ نذیر احمد کے تصورات کے مطابق مکتب میں تعلیم حاصل کرتی ہے تو وہ پھوہڑپن سے انسان کی سطح پر آجاتی ہے۔ دراصل مصنف مشرقی خواتین کو مشرقی تعلیم کی بجائے مغربی تعلیم حاصل کرنے پر آمادہ کرتا ہے، جس کے بعد مصنف حسن آرا کی تعلیم اور بدلتی شخصیت کو ان الفاظ میں سراہتا ہے:

"مکتب کی تعلیم نے تم پر کہاں تک اثر کیا، کون کون سی بری عادتیں تھیں کہ چھڑا دیں، کون کون سی غلط فہمی تھی کہ اس کی اصلاح کی اور کون کون سی نیک باتیں ہیں کہ اولاً

ان کی بہتری تم سے تسلیم کرا کے، پھر تم کو اختیار کرنے پر مجبور کیا۔"(۴۸)

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے بعد ہندوستان میں مختلف تحریکیں وجود میں آئیں، جس میں راجہ رام موہن رائے نے برہمو سماج کی تحریک شروع کی۔ مسلمانوں میں سر سید نے تحریک علی گڑھ کو پروان چڑھایا۔ اس تحریک پر دہلی کالج کے اثرات تھے۔ سر سید کی شخصیت کو متاثر کرنے میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی اور دہلی کالج نے اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے دلی میں قیام کے دوران دہلی کالج کے پرنسپل ڈاکٹر اشپر نگر اور مسٹر کار گل سے تعلقات استوار کیے تھے۔ ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے ان کو سائنس کے تجربات، تصورات اور مسائل کو سیکھنے کا موقع ملا۔ اس کے بعد سر سید نے سائنٹی فک سوسائٹی قایم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ مقامی باشندوں کو اس ادارے کے ذریعے جدید سائنسی علوم سے متعارف کروایا جائے۔ اس سوسائٹی میں انھوں نے علمی، تاریخی اور سائنسی کتابوں کو انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ اس وقت یہ سر سید کا اتنا اہم اقدام تھا کہ ہندوستان کے دوسرے شہروں میں سائنٹی فک سوسائٹی کی طرز پر ادارے قایم ہوئے۔ سر سید اور نذیر احمد دونوں قریبی ساتھی تھے، اس لیے ان دونوں نے مل کر ہندوستانی سماج میں سائنسی علوم کو پھیلانا شروع کر دیا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد استعمار کاروں نے روایتی تعلیم کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا۔ اس کی وجہ سے مسلمانوں کی تعلیمی درس گاہوں کو بہت نقصان پہنچا۔ اس نقصان کی صورتیں بھی واضح تھیں۔ مقامی مسلمانوں کا دور حکومت ختم ہو گیا تھا، جس کے بعد اساتذہ اور طلبا مالی مشکلات کا شکار تھے۔ مالی مشکلات کی وجہ سے اساتذہ بھی ذہنی طور پر منتشر تھے۔ جب کہ دوسری طرف استعمار کاروں کے تعلیمی اداروں کی فنڈنگ انگریز حکومت کرتی تھی۔ غریب طلبا کے لیے وظائف بھی مقرر تھے، اسی لیے ہندوستان کے تعلیمی اداروں میں ہر طرف انگریزی زبان اور تعلیم کے چرچے تھے۔ بہت کم عرصے میں انگریزی زبان دور دور تک پھیل گئی۔ استعمار کاروں نے انگریزی کی ترویج کے لیے مقامی زبانوں جیسے فارسی، عربی، بنگالی اور سنسکرت کی اہمیت اور قدر کم کر دی۔ جب کہ انگریزی کو تمام جدید علوم کا سرچشمہ قرار دیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ مقامی علوم کی کوئی اہمیت اور دنیوی مفاد نہ رہا۔ لارڈ میکالے نے ہندوستان میں انگریزی زبان کی اہمیت اور جدید مغربی علوم وفنون پر بہت زور دیا تھا۔ اس بارے میں ان کی یہ رائے بہت مشہور ہے:

"ایک اچھے یورپی کتب خانے کی ایک الماری ہندوستان اور عرب کے سارے لٹریچر پر بھاری ہے۔"(۴۹)

انگریزوں نے مسلمان طلبا کو وظیفے کے لالچ میں جدید مغربی علوم کی طرف راغب کرنے کی کوشش کی۔ اس کی واضح مثال ڈپٹی نذیر احمد ہیں۔ جب انھوں نے دہلی کالج میں داخلہ لیا، اس دن سے کالج کے پرنسپل نے ان کا

وظیفہ مقرر کیا۔ دہلی کالج کے ماحول اور تعلیم نے نذیر احمد کا ذہن جدید مغربی اور سائنسی علوم کی طرف راغب کیا۔ مصنف کے خیال میں مشرقی علوم کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ وہ علم مفید ہے جس کی بنیاد تجربات اور مشاہدات پر ہو:

> "بہت چیزوں کے جاننے اور بہت کتابوں کے پڑھنے سے چنداں فائدہ نہیں ہے۔ تمام تر علموں کا نتیجہ یہ ہے کہ آدمی ہر ایک چیز کی اصل اور ہر ایک بات کی تہہ کو دریافت کرے۔ تم شروع سے سوچنے اور غور کرنے کی عادت ڈالو۔۔۔ آسمان، ستارے، کبھی کسی نے غور کیا ہے کہ کیا ہے؟ اور جا انھوں نے کیا تو سمجھا کہ ایک ایک چیز بجائے خود ایک علم ہے۔"(۵۰)

مغرب میں نشاۃ الثانیہ کی تحریک سے علم اور ترقی کی راہیں ہموار ہو گئیں۔ اس سے پہلے یورپ میں ہر طرف جہالت کے اندھیرے چھائے ہوئے تھے۔ اس تحریک سے یورپ میں صنعتی اور مشینی انقلاب برپا ہو گیا۔ وہاں پر بارود، مقناطیسی گھڑی اور چھاپہ خانہ کی ایجاد سے جدید زندگی کا آغاز ہو گیا، لیکن اس ترقی کے پیچھے سینکڑوں سال کے جمود اور سناٹے کی گہری چھاپ موجود تھی۔ جب کہ اس تحریک کے بعد مغرب سائنس، فلسفہ اور مذہب کے نئے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو گیا۔ مغربی معاشرے میں مختلف علوم کی تحریکیں رونما ہوئیں، جس کی بہ دولت مغربی تہذیب ترقی کی راہ پر گام زن ہوئی۔ قدیم کلاسیکی علوم اور فن پاروں کے انگریزی زبان میں تراجم ہوئے۔ تحریک احیائے علوم کے اثرات تمام یورپ میں پھیل گئے۔ اس تحریک کے گہرے اثرات انگلستان پر ہوئے، کیوں کہ انگریز قوم متنوع اور جدید مزاج کی حامل ہے۔ وہ زندگی کا مشاہدہ اور مطالعہ نہایت باریک بینی سے کرتی ہے۔ اس تحریک کے بعد یورپ والوں نے جدید سائنسی علوم و فنون کو اپنی مشعل سمجھا۔ نتیجتاً دنیوی زندگی گزارنے کی راہیں ان پر کھل گئیں۔ اس کے بعد پوری دنیا کے سامنے انگریز ایک مثالی قوم بن گئی۔ اس کام یابی کے بعد یورپ اتنا مضبوط ہو گیا کہ دوسرے ممالک پر قبضہ کرنا شروع کر دیا اور دنیا کے مختلف خطوں کے مادی وسائل اور خام مال کے ذخائر کو یورپ میں منتقل کرنا شروع کر دیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ دنیا کی دوسری اقوام کو اپنا غلام بنا لیا۔ مغربی ممالک میں فتوحات کا سلسلہ اسی طرح چلتا رہا اور پہلی جنگ عظیم تک یورپی ممالک میں برطانیہ عالمی طاقت بن گیا۔ اس نے یورپ کے علاوہ وسطی ایشیا پر بھی حکومت شروع کر دی۔ اس کے باوجود شہری اور تہذیبی زندگی گزارنے کے لیے یورپ والوں کا آئیڈیل قدیم روم تھا۔ چوں کہ یورپ سے پہلے وہ مہذب قوم تھی، اس لیے اہل یورپ زندگی گزارنے کے طور طریقے ان

سے سیکھتے تھے۔ پورے ناول میں صرف ایک جگہ مصنف نے برطانوی استعمار کی تاریخ کو استانی جی کے کردار کے ذریعے طنز کا نشانہ بنایا ہے اور استعمار کاروں سے نفرت کا اظہار کیا ہے:

"ذرا انگلستان کی تاریخ پڑھو تو تم کو معلوم ہو کہ ابتدا ان لوگوں کی کیا تھی، نرے وحشی تھے، جانور کو مار کر گوشت کھاتے اور چمڑا پہنتے۔ پہاڑوں کی کھوہوں میں رہتے۔ کھیتی باڑی اور مکان بنانے تک کی عقل نہ تھی۔ رومیوں کی سلطنت تھی، انہی سے انگریزوں نے عقل وسلیقہ سیکھا۔"(۵۱)

اس کے بعد ناول کا ایک اور باب "ایک انگریز خاندان کا حال اور اس کی نیک زندگی" ہے، اس باب میں مصنف انگریز قوم کو ہندوستانیوں سے مہذب، برتر، خوش اخلاق، زندگی گزارنے کے اصول اور میل جول کو برتر اور اعلا ثابت کرتے ہیں۔ جب کہ مقامی باشندوں کے سماج، تہذیب و ثقافت اور روایات پر طنز کرتے ہیں۔ مشرقی تہذیب و ثقافت کو مسئلوں، پریشانیوں اور مصیبتوں کا گڑھ سمجھتے ہیں کہ اس میں کوئی سلیقہ نہیں، کام یاب زندگی گزارنے کا کوئی ڈھنگ بھی ہندوستانی باشندوں میں نہیں، نہ کسی کو بڑوں کے ادب کا پتا ہے اور نہ کسی کو چھوٹوں سے شفقت کا علم۔ بلکہ بغیر سلیقے کے زندگی ہے، جس کے تحت لوگ ایک دوسرے کے ساتھ رہتے ہیں۔ نذیر احمد اپنے ناول میں کبھی استعماروں کی خوبیاں بیان کرتے ہیں اور کبھی خامیوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ جو اصل میں مصنف کے دوجذبی رجحان کی منتشر صورت ہے۔ جس میں وہ کبھی استعمار کاروں سے نفرت بھی کرتا ہے اور محبت بھی۔ حلیمہ جو ہندوستانی لڑکی ہے، وہ انگریز میم کی عادتوں اور طریقوں سے اس قدر متاثر ہوتی ہے کہ وہ مشرقی روایات کو ناقص اور نامکمل تصور کرتی ہے اور یہ وعدہ کرتی ہے کہ آج کے بعد میں میم صاحبہ سے جدید زندگی کی ترکیبیں سیکھوں گی:

"غرض میم صاحب سے رخصت ہو کر گھر آئے تو جدھر آنکھ پڑتی تھی، ہر چیز حقیر اور بھونڈی نظر آتی تھی۔ میرا تو حال یہ ہوا کہ اس رات رنج کے مارے مجھ سے کھانا تک نہیں کھایا گیا۔ اگلے دن میں نے اماں جان سے کہا کہ اگر فرمائیں تو میں مِس روز سے کچھ سیکھوں۔"(۵۲)

ڈپٹی نذیر احمد مقامی تہذیب کے برعکس مغربی تہذیب و ثقافت کو ایک مثالی نمونہ سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ انگریز برصغیر پر بہ زور شمشیر قابض ہوئے تھے اور اس خطے کے ہر قسم کے وسائل کو لوٹا تھا۔ لیکن اس کے باوجود استعمار کار اپنی زندگی اور ثقافت کا ایک رخ دکھاتا ہے اور دوسرا چھپاتا ہے۔ وہ استعمار زدہ کے سامنے

اپنے آپ کو برتر اور مہذب دکھاتے ہیں، صفائی کا خیال رکھتے ہیں، اونچے اونچے بنگلوں میں رہتے ہیں۔ یہ ان کا حربہ تھا کہ اس کے ذریعے وہ استعمار زدہ باشندوں سے اپنے آپ کو ایک خاص فاصلے پر رکھتے ہیں تاکہ حاکم اور محکوم کے درمیان اعلا اور ادنیٰ کا فرق واضح ہو سکے۔ اس کے علاوہ استعمار کاروں کی یہ بھی ایک سازش تھی کہ استعمار زدہ ہماری زندگی اور ثقافت سے متاثر ہو کر ہماری تقلید شروع کریں اور نتیجتاً مقامی باشندے اپنی تہذیب و ثقافت سے ہاتھ دھو بیٹھیں۔ نذیر احمد استعمار کاروں کو ہندوستانیوں سے اعلا اور مہذب حاکم کے طور پر پیش کرتے ہیں:

> "باہر صحن میں میز بچھی ہوئی ہے اور میم صاحب کے بچے آس پاس کرسیاں بچھائے سب کے سب کچھ پڑھ رہے ہیں۔ چھت پر میرے چلنے کی دھم دھم سن کر چھوٹی لڑکی نے مجھ کو دیکھ لیا اور دیکھتے ہی آپ سے آپ سلام کیا۔۔۔۔ میں نے بھی میم صاحبہ کو سلام کیا، میم صاحب نے نہایت مہربانی سے میرا سلام لیا۔"(۵۳)

مقامی تہذیب و ثقافت اور روایات سے نفرت کرنا، اس کے برعکس استعمار کاروں کی طرز زندگی اور عادات و اطوار کو بہتر سمجھنا، اس سے واضح طور پر نذیر احمد کی ذہنی غلامی اور دو جذبی رجحان کا اندازہ ہوتا ہے۔

اردو ادب میں جدید شاعری اور تنقید کا آغاز مولانا الطاف حسین حالی کی کتاب "مقدمہ شعر و شاعری" سے ہوتا ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے تنقید اور شاعری کے حوالے سے جو قواعد و ضوابط وضع کیے ہیں، اس سے پہلے کسی ہندوستانی ادیب نے پیش نہیں کیے۔ انگریزوں نے اپنے علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے لیے مختلف ادارے قایم کیے تھے، "انجمن پنجاب" انگریزوں کا وہ ادارہ ہے، جو انھوں نے اپنے اغراض و مقاصد کے لیے قایم کیا تھا۔ یہ ادارہ نو آبادیاتی کلامیے کے تحت قایم ہوا تھا۔ ڈاکٹر ناصر عباس نیئر کے نزدیک:

> "انجمن اشاعت علوم مفیدہ پنجاب اپنی ظاہری ہیئت میں ایک غیر سرکاری تنظیم (این جی او) تھی مگر یہ ہندوستانیوں کی اپنی انجمن نہیں تھی۔" یہ انجمن سرکار کے ایما پر بنائی گئی تھی"۔(۵۴)

برطانوی حکومت نے اپنے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے اس ادارے میں جدید تعلیم کا آغاز کیا۔ ابتدا میں اس ادارے کے سرگرم رکن مولانا محمد حسین آزاد تھے، جن کے والد مولوی محمد باقر کو انگریزوں نے مسٹر ٹیلر کے قتل کے الزام میں پھانسی دی تھی۔ لیکن محمد حسین آزاد نے استعماری طاقت کے

خوف، مفاد اور زندگی بچانے کی خاطر انگریزوں کا ساتھ دیا۔ اس انجمن کی سربراہی کرنل ہالرائڈ کرتے تھے۔ محمد حسین آزاد چوں کہ انگریز سے متاثر اور مجبور تھے، اس لیے انھوں نے مقامی روایات اور ثقافت سے بغاوت کی۔ "انجمن پنجاب" کے جلسے میں آزادؔ نے اپنی مثنوی سنائی، یہ مثنوی انھوں نے اس بحر میں نہیں لکھی تھی جو مثنوی کے لیے موزوں ہے، بلکہ مثنوی کی بحر اور اس کے اوزان سے انحراف کیا۔ اس مثنوی کے بعد پنجاب کے مختلف علاقوں میں آزاد کی نئی شاعری کے چرچے ہوئے، جس سے اردو ادب میں نئی اور جدید طرز کی شاعری وجود میں آئی۔ یہ استعمار کاروں کا بنیادی مقصد تھا۔ انجمن پنجاب کا پہلا مشاعرہ ۳۰ مئی ۱۸۷۴ء کو منعقد ہوا۔ اس مشاعرے کا موضوع کرنل ہالرائڈ نے "برسات" رکھا۔ اس مشاعرے میں الطاف حسین حالی نے بھی شرکت کی اور اپنی نظم "برکھارت" پیش کی۔ اس مشاعرے کے بعد پنجاب میں موضوعی مشاعروں کا سلسلہ شروع ہوا، جس سے ہندوستان میں جدید شاعری کی بنیاد پڑی۔ ان مشاعروں میں روایتی موضوعات جیسے حسن و عشق، گل و بلبل کے علاوہ فرضی، خیالی، رسمی اور مبالغہ آمیز خیالات کو چھوڑ کر جدید احساسات اور خیالات سامنے لانے کی کوشش کی گئی۔ اس کاوش کے بعد جدید انگریزی طرز پر شاعری کی ہیت اور اوزان مقرر ہو گئے۔ اس میں اہم کردار مولانا الطاف حسین حالی کا ہے، خود حالیؔ کا شعر ہے؛

"حالیؔ! اب آؤ، پیروِی مغربی کریں　　　　بس اقتدائے مصحفیؔ و میرؔ کر چکے"(۵۵)

جس طرح حالی مغرب کی پیروی کو جدید اردو شاعری اور نئی معیار بندی کے اصول و ضوابط بنا کر پیش کرتے ہیں، یہ شعوری طور پر سامراجی طاقت اور ایجنڈے کی تکمیل کو فروغ دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس کے نتیجے میں اردو میں معریٰ نظم (Blank Verse)، آزاد نظم، نثری نظم اور سانیٹ وغیرہ کی ہیئتیں وجود میں آئیں۔ اردو شاعری میں مختلف اصناف انگریزوں کے اثر اور کوششوں سے آئیں۔ اس وقت سے لے کر آج تک استعماری طاقتیں یہ کوششیں کر رہی ہیں کہ مقامی لوگوں کے زبان و ادب اور تہذیب و ثقافت کو کم تر قرار دیا جائے، تاکہ وہ ہماری زبان، ثقافت اور ادب کے پیروکار بننے پر مجبور ہوں۔

ناول "بنات النعش" میں نذیر احمد نے استانی جی کے کردار کو نو آبادیاتی کلامیہ کو پھیلانے اور اپنانے کے لیے مختص کیا ہے۔ وہ مقامی روایات کی بجائے مغربی اقدار، زبان و ادب اور علوم و فنون کو پسند کرتی ہے، جب کہ ہندوستان کی شاعری اور کتب سے نفرت کرتی ہے۔ حالاں کہ مقامی کتب کے موضوعات اور کردار ہندوستانی سماج کے عکاس ہیں۔ ان کے اندر مقامی تہذیب و ثقافت کی روح موجود ہے، صرف یہی نہیں بلکہ

ان میں صدیوں کی قدیم داستانیں اور تاریخی واقعات موجود ہیں، جیسے فسانۂ عجائب، آرائش محفل، دریائے لطافت، قصہ گل بکاولی، باغ و بہار اور میر حسن کی مثنویاں وغیرہ، یہ وہ کتب ہیں، جن کے اندر مسلم اور ہندو سماج کو پیش کیا گیا ہے۔ لیکن نذیر احمد کے خیالات اور ذہن کو انگریزی سماج نے متاثر کیا تھا، جس کی وجہ سے وہ مقامی علوم اور شاعری کو بالکل بے کار، بے مقصد اور جھوٹ پر مبنی قصے تصور کرتے تھے۔ نذیر احمد اپنے بیٹے بشیر الدین احمد کو اس حوالے سے ایک خط لکھتے ہیں، جس میں اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"علومِ قدیمہ میں سے بھی خاص کر لٹریچر کا سخت مخالف ہوں، مسلمانوں میں ایز اے نیشن (As a Nation) بہ حیثیت قوم جتنی خرابیاں ہیں کل تو نہیں اکثر لٹریچر نے پیدا کی ہیں۔ لٹریچر جھوٹ اور خوشامد سکھاتا۔ یہ لٹریچر واقعات اور موجودات کی اصلی خوبی کو دباتا اور مٹاتا اور انگریزی پڑھنے سے اتنا فائدہ تو ہوا کہ مجھ کو اپنے ہاں کے لٹریچر کے عیوب معلوم ہونے لگے۔"(۵۶)

جدید انگریزی تعلیم کے اثرات نے ڈپٹی نذیر احمد نے خیالات اور تصورات کو کافی حد تک تبدیل کیا تھا۔ اس لیے جب وہ مشرقی علوم اور ادب پر اپنی آرا پیش کرتے ہیں، تو وہ یورپ والوں کی رائے اور تنقید سے استفادہ کرتے ہیں۔ مغرب کے ادبی پیمانوں سے ہندوستانی ادب اور تنقید کو پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جس زاویے سے وہ ہندوستانی ادب پر تنقید کرتے ہیں، اصل میں یہ ان کے منتشر ذہن کی پیداوار ہے، کیوں کہ وہ انگریزی ادب سے متاثر تھے۔ ہندوستان کی روایتی شاعری کے برعکس ان کی ذہنی ساخت نیچرل شاعری کی حامی بن چکی تھی، جو انجمن پنجاب کے انگریز سربراہوں کی سازش تھی کہ اب ادب برائے ادب کی بجائے ادب برائے زندگی کو فروغ دینا چاہیے۔ اس سے ہندوستان کی روایتی شاعری بے معنی قرار دے دی گئی۔ انگریزوں کا خیال تھا کہ ادب زندگی کا ترجمان ہے، اس لیے ادب کو جدید تقاضوں کے تحت لکھا جانا چاہیے۔ نذیر احمد بھی اس رائے سے متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ استانی جی کے کردار سے مغربی علوم کی خوبیوں کا پرچار کرتے نظر آتے ہیں، نیز مشرقی علوم اور شاعری کو جھوٹ اور خوش آمد کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں:

"سو افسوس ہے کہ علم ہندوستان سے بالکل اٹھ گیا ہے، اور جو ہے وہ جہل سے بدتر، ناحق کی کٹھ حجتی اور جھوٹی شاعری کے سوائے ہندوستان میں کچھ اور بھی ہے"(۵۷)

استعمار کاروں کی ہمیشہ یہی کوشش ہوتی ہے کہ وہ استعمار زدہ باشندوں کو اپنے نقش قدم پر چلائے۔ اس کے ساتھ استعمار زدہ قوم میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جو استعمار کاروں کے طور طریقوں کو بہتر سمجھتا

ہے، ان کو سراہتا ہے۔ اس کے برخلاف جو باشندے اپنی روایات اور ثقافت پر ڈٹ کر کھڑے ہوتے ہیں، وہ ان کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ مصنف نے ناول میں دیہاتی لوگوں کو طنز کا نشانہ بنایا ہے، جو اصل میں ثقافت کی نفی اور سٹیریو ٹائپ نمائندگی ہے:

> "بے چاریاں انواع و اقسام کے اوہام میں مبتلا رہتی ہیں۔ ٹونے، ٹوٹکے، اتارے، چڑھاوے، نظر گزر، جن آسیب، بھوت پریت، چڑیل فال، شگون، جھاڑ پھونک، جادو منتر، نذر، منت، ان چیزوں کا بچار گاؤں والوں میں اکثر ہوتا ہے۔"(۵۸)

نذیر احمد سر سید کے رفقائے کار میں سے تھے۔ ان کا بھی یہی خیال تھا کہ جنگ آزادی کے بعد انگریز اور مسلمان قوم کے درمیان جو دوری اور نفرت پیدا ہوگئی ہے، یہ ختم ہو جائے اور دونوں اقوام باہم قریب ہو جائیں۔ اس مقصد کے لیے سر سید نے ایک رسالہ "احکامِ طعام اہل کتاب"(۱۸۸۸ء) میں لکھا۔ اس میں یہ بات دلائل سے واضح کی گئی کہ اہل کتاب یعنی انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا اسلام میں جائز ہے۔ اس کے باوجود مقامی باشندوں میں ایک قدامت پسند گروہ موجود رہا، جو انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس بات کو ختم کرنے کے لیے استعمار کاروں نے مقامی ثقافت کو اپنایا۔ چوں کہ اس دور میں برصغیر کا خطہ جاگیر دار سماج تھا، اس لیے معاشرہ کئی طبقوں میں تقسیم تھا۔ مغربی ماحول کی وجہ سے نذیر احمد اب لکیر کے فقیر والے مولوی نہیں تھے، وہ سود کو بھی جائز سمجھتے تھے اور اہل کتاب کے ساتھ کھانا پینا بھی حلال سمجھتے تھے۔ اس دور کے ان چھوٹے مسائل نے آج مابعد نو آبادیاتی دور میں شدت اختیار کی ہے۔ تیسری دنیا میں عوام مختلف طبقات میں بٹ گئی ہے۔ قوم پرستی اور نسلی تعصبات روز بہ روز بڑھ رہے ہیں، جس کے باعث معاشروں میں مختلف مسائل جنم لے رہے ہیں۔ جدید دور کا انسان ان مسائل اور مصائب کی وجہ سے ذہنی کرب کا شکار ہے۔ اس طرح مذاہب میں بھی کئی طبقات پیدا ہوگئے ہیں، جیسے اہل تشیع، سنی، بریلوی، وہابی، اہل حدیث، دیوبندی، پنج پیری وغیرہ۔ یہ طبقات باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس طرح استعمار کاروں نے تیسری دنیا کے کی اقوام کو کالے، سفید، دہشت گرد، اچھے اور برے گروہوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ استعمار کار ان طبقات کے ذریعے ایک دوسرے کے درمیان نفرتیں اور اختلافات پھیلاتے ہیں اور اپنے آپ کو ہر مذہب میں مساوی جگہ دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے، یہ محض ایک استعماری حربہ ہے جس کے تحت وہ ظاہری طور پر تمام انسانوں کو برابر سمجھتے ہیں۔

> "میم صاحب: (ہنس کر) بے تامل کھاؤ، اس میں تو کوئی حاجت نہیں اور یوں آپ کے

مذہب میں ہمارے ساتھ کھانا جائز لکھا ہے، اور روم مصر میں کوئی مسلمان بھی اس قسم کا پرہیز نہیں کرتا۔ یہ ہندوستان کے مسلمانوں نے نیا مسئلہ نکالا ہے۔"(۵۹)

ہومی کے بھابھا کے نزدیک نوآبادیاتی دقیانوسی نمائندگی ایک پیچیدہ، جانب دارانہ اور متضاد طریقہ ہے، جو کہ بہت تشویش ناک ہے۔ اس لائحہ عمل میں استعمار کار نہ صرف یہ مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اپنے سیاسی مقاصد کو بڑھا دیتے ہیں، بلکہ یہ تجزیے اور تبصرے کے مقصد اور مفہوم کو بھی بدل دیتا ہے۔ نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں ہندوستان کی نمائندگی سٹیریوٹائپ تناظر میں کی ہے، جو کہ اہم نوآبادیاتی کلامیہ ہے۔ ناول "مراۃ العروس" اور "بنات النعش" میں مصنف نے نہ صرف ہندوستانی معاشرے اور یہاں کے باشندوں کو غیر مہذب اور کم تر پیش کیا ہے، بلکہ اس کے علاوہ مقامی ثقافت کے ساتھ بھی ناانصافی کی ہے۔ یعنی، ہندوستان کی تہذیب و ثقافت حقیقت میں جس طرح ہے، انھوں نے اس طرح پیش نہیں کی۔ بلکہ یوں کہنا بے جانہ ہوگا کہ نذیر احمد نے ہندوستانی ثقافت اور سماج کا صرف ایک رُخ پیش کیا ہے اور دوسرے کو نظر انداز کیا ہے۔ حالاں کہ تخیل اور تخلیق کا ایک دوسرے کے ساتھ جو تعلق ہے، وہ مکان اور جگہ کی طرح ہے۔ لیکن نوآبادیاتی دور کے بیشتر مصنفین اور ادبا کا تعلق اس گروہ سے تھا جو انگریز حکومت کی مراعات سے دوچار تھے۔ اس لیے پس نوآبادیاتی تناظر اور عالم گیریت میں تفاوت، تصوراتی اختلافات اور شناختی بحران یہی متن کا مرکز ہوتا تھا۔ Other یعنی دوسرے کا پہلے کے خلا (Space) میں داخل ہو کر اپنی شناخت اور ثقافت کی کھوج لگانا ہے۔ یوں دوسری ثقافت سے اپنی ثقافت کے خلا کا تقاضا کرنا اور اپنی ثقافت کے نظر انداز ہونے پر آواز اٹھانا موجودہ Cosmopolitan معاشروں کا اہم حصہ ہے۔ مابعد نوآبادیاتی تناظر میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ استعماری باشندے استعمار زدہ کی ثقافت اور علوم و فنون کو کیسے دیکھتے ہیں اور اسے کس طرح پیش کرتے ہیں؟ استعمار کار استعمار زدہ کی ثقافت کو اپنی ثقافت سے کم تر اور پس ماندہ تصور کرتا ہے۔ اس کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ استعمار زدہ اپنی ثقافت اور رسم و رواج سے بے زار ہو جائے اور مجبوراً ہماری ثقافت اور سماج کو کام یابی کا زینہ سمجھے اور اس کو اپنانے پر آمادہ ہو جائے۔ فرانز فینن نے استعمار زدہ کی اس تبدیلی کو ایک دہشت اور استعماری حربہ قرار دیا ہے، بہ قول فرانز فینن:

"لیکن اس تبدیلی امکانات اس دوسری 'نوع' کے مردوں اور عورتوں کے شعور میں بھی جنہیں ہم نوآبادکار کہتے ہیں، ایک دہشت ناک مستقبل کے تصور کی صورت میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔"(۶۰)

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں انیسویں صدی کے اوائل میں جو تعلیم، اصلاح، ترقی اور جدید مغربی تہذیب وثقافت کے قیام کے حوالے سے جو کچھ ہو رہا تھا، اصل میں یہ سب کچھ نو آبادیاتی کلامیے کے تحت ہوتا تھا، جس کے ذریعے مغربی سیاست، حکومت، تہذیب اور سرمایہ دارانہ نظام کے پھیلاؤ اور استحکام کے لیے سب کچھ ہو رہا تھا۔ خصوصاجدید مغربی تعلیم کے تخریبی اثرات کے باعث مغرب اور مشرق کے درمیان ایک ذہنی اور ثقافتی کشمکش اور احساس کمتری کی فضا نے جنم لیا۔ اس تعلیم کے ذریعے محکوم باشندوں کو تعلیم کی روح سے دور کیا اور صرف ان کو وہ باتیں سکھائیں جس سے معاشرے میں مادہ پرستی، عقلیت، برتر اور کم تر، مہذب اور غیر مہذب جیسے تصورات نے جنم لیا۔

درج بالا حوالوں سے یہ معلوم ہوا کہ نذیر احمد کی تصانیف میں دو جذبی رجحان کی مثالیں ملتی ہیں۔ کبھی وہ یورپ والوں کی زبان، حکومت، ادبیات، علوم وفنون، رہن سہن اور تہذیب وثقافت کو تحسین کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو کبھی یورپ والوں کی زبان، لباس، تہذیب اور حکومت کو تنقیص کا نشانہ بناتے ہیں۔ اس طرح یہ رجحان قارئین کے سامنے واضح نظر آتا ہے کہ نذیر احمد کی تحریروں میں ہمیں دو جذبی رجحان کی مرتکز، منتشر اور متذبذب حالت ملتی ہے۔ وہ کبھی یورپ کے علمی کارناموں کی تحسین کرتے ہیں تو کبھی یورپ کے مختلف کارناموں میں خرابیوں کی نشان دہی کر کے تنقیص کرتے ہیں اور کبھی کبھار وہ ایک ہی وقت میں یورپ کی عظمت وپستی کا ذکر کرتے ہیں۔

حوالہ جات

۱. جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو (جلد چہارم)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۱۱۴۱

۲. https://www.britannica.com/

۳. ریاض ہمدانی، ڈاکٹر، اردو ناول کا نو آبادیاتی مطالعہ، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۵۸

۴. محمد نعیم ورک، اردو ناول اور استعماریت، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۷ء، ص ۵۰

۵. فرخ ندیم، ڈاکٹر، فکشن، کلامیہ اور ثقافتی مکانیت، عکس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۶۸

۶. نذیر احمد، ڈپٹی، مراۃ العروس، علم و عرفان پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء، ص ۱۱

۷. مراۃ العروس، ص ۱۱

۸. ایضاً، ص ۱۲

۹. خان، قسور عباس، ڈاکٹر، انگریزی نظام تعلیم (نو آبادیاتی عہد کے نظام تعلیم کا مابعد نو آبادیاتی مطالعہ)، عکس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۲۰ء، ص ۳۰

۱۰. مراۃ العروس، ص ۱۳

۱۱. عبداللہ یوسف علی، علامہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، المیزان ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۱۲۲

۱۲. مراۃ العروس، ص ۱۳

۱۳. ایضاً، ص ۶۲

۱۴. ایضاً، ص ۱۸

۱۵. عبداللہ یوسف علی، علامہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، المیزان ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۲۲۸

۱۶. مراۃ العروس، ص ۱۹

۱۷. ایضاً، ص۲۷

۱۸. ایضاً، ص۲۷

۱۹. جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۳ء، ص۵٦

۲۰. مراۃالعروس، ص۳۸

۲۱. ایضاً، ص۳۸

۲۲. ایضاً، ص۴۰

۲۳. ایضاً، ص۴۳

۲۴. ایضاً، ص۱۱۳

۲۵. ایضاً، ص٦۲

۲٦. زاہد چوہدری، سرسید احمد خان، ادارہ مطالعہ تاریخ، لاہور، ۲۰۱٦ء، ص۱۷۱

۲۷. مراۃالعروس، ص۹۷

۲۸. ایضاً، ص۱۰٦

۲۹. مبارک علی، ڈاکٹر (مرتب)، امروز جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) نمبر، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۱٦ء، ص ۱۳۵،۱۳٦

۳۰. ،مراۃالعروس، ص۱۰۹

۳۱. ایضاً، ص۱۰۹

۳۲. https://www.rekhta.org/

۳۳. مراۃالعروس، ص۱۱۰

۳۴. بنات النعش، ص۱۹

۳۵. ایضاً، ص۲۲

۳۶. رُوبینہ ترین، دہلی کالج، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاک و ہند (جلد سوم)، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۷۳

۳۷. ایضاً، ص ۷۱

۳۸. محمد نعیم ورک، ڈاکٹر، اردو ناول اور استعماریت، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۷ء، ص ۵۷

۳۹. بنات النعش، سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء، ص ۶۸

۴۰. ایضاً، ص ۸۲

۴۱. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، عالم گیریت اور اردو اور دیگر مضامین، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۱۶

۴۲. ، بنات النعش، ص ۸۷

۴۳. ایضاً، ص ۹۷

۴۴. عبد اللہ یوسف علی، علامہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، المیزان ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۹ء، ص ۱۲۳

۴۵. فرانز فینن، افتادگان خاک (مترجمین) محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، قلات پبلی کیشنز، کوئٹہ، ۲۰۰۹ء، ص ۳۰

۴۶. ، بنات النعش، ص ۹۷

۴۷. ایضاً، ص ۱۰۳

۴۸. ایضاً، ص ۱۵۱

۴۹. شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، سیاسی، فکری، معاشرتی اور تہذیبی پس منظر، مشمولہ: تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد سوم)، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۱۲

۵۰. ، بنات النعش، ص ۱۰۶

۵۱. ایضاً، ص ۱۲۷

۵۲. ایضاً، ص ۱۳۳

۵۳. ایضاً، ص ۱۲۷

۵۴. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں، آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۱۳ء، ص ۱۵۸

۵۵. غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، حالی کا ذہنی ارتقا، فضلی سنز، کراچی، پاکستان، ۲۰۰۳ء، ص ۱۴۲

۵۶. افتخار عالم ماہروی، سید (دیباچہ)، مجموعہ بے نظیر، مشمولہ: ڈپٹی نذیر احمد، احوال و آثار، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی، پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۷۱، ۷۴، ۷۲

۵۷. بنات النعش، ص ۱۲۶

۵۸. ایضاً، ص ۹۴

۵۹. ایضاً، ص ۱۳۲

۶۰. فرانز فینن، افتادگان خاک (مترجمین) محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، قلات پبلی کیشنز، کوئٹہ، ۲۰۰۹ء، ص ۳۰

باب سوم:

ہومی کے بھابھا کی وضع کردہ تصورات کی روشنی میں "ابن الوقت" کا تجزیاتی مطالعہ

الف۔ ناول "ابن الوقت" کا تعارف:

نذیر احمد کی ناول نگاری کا دور دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا دور ۱۸۶۹ء سے شروع ہوتا ہے اور ۱۸۷۴ء پر ختم ہوتا ہے۔ جب کہ دوسرا دور طویل وقفے کے بعد ۱۸۸۷ء میں شروع ہوتا ہے اور ۱۸۹۳ء پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ دوسرے دور میں انھوں نے اپنا پانچواں ناول ابن الوقت (۱۸۸۸ء) بھی لکھا۔ نذیر احمد کے ناولوں کے پلاٹ، کردار اور واقعات اتنے جان دار نہیں ہیں۔ اس لیے ان کے ناول مغربی ناول کے پیمانے پر پورا نہیں اترتے۔ لیکن پہلے ناولوں کے مقابلے میں ابن الوقت کے پلاٹ اور کرداروں میں تھوڑی بہت پختگی نظر آتی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کے ناول اردو ادب کے پہلے ناول تسلیم کیے جاتے ہیں۔ اس لیے نذیر احمد کو اردو ادب کا پہلا ناول نگار ہونے کا شرف حاصل ہے۔

ناول کے مرکزی کرداروں میں ابن الوقت، نوبل صاحب، مسٹر شارپ، جاں نثار، بھائی صاحب اور حجۃ الاسلام شامل ہیں۔ اس ناول کا ہیرو ابن الوقت ہے۔ جو جدید مغربی تہذیب و روایات اور اقدار کی نمائندگی کرتا ہے۔ جس کی نذیر احمد مخالفت بھی کرتے تھے اور مفاہمت بھی۔ "ابن الوقت" میں زندگی جینے کی آرزو اور آگے بڑھنے کی تڑپ ہے۔ مشرقیت کے باوجود مغربی تہذیبی اقدار سے استفادہ کرتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ کردار ناول میں متحرک اور زندہ نظر آتا ہے۔ یہ نذیر احمد کا مثالی کردار ہے۔ جس میں کشش اور گریز، یورپ کی آرزو اور سعی کا مادہ موجود ہے۔ جب کہ اس کے برعکس حجۃ الاسلام کی اہمیت بھی ابن الوقت سے کم نہیں ہے۔ وہ مشرقیت اور اسلامی تہذیب نمائندہ ہے۔ مغرب اور مشرق کے باوجود جو ثقافتی فرق ہے وہ اس کی نمائندگی کرتا ہے۔ لیکن ناول کے کردار حجۃ الاسلام میں وہ کشش، نقالی اور مخلوطیت کا مادہ نہیں ہے۔ جو ابن الوقت کے کردار میں نظر آتا ہے۔ ناول میں نوبل صاحب کا کردار بہ ظاہر شریف اور ہندوستان کا خیر خواہ نظر آتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان میں نو آبادکاروں کی حکومت اور سیاسی نظام کو وسیع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ نوبل صاحب اپنے رویے سے اور حربوں سے مغربی دانش ور اور ماہر

تعلیم لارڈ میکالے کا پیروکار نظر آتا ہے۔ وہ تعلیمی پالیسی کے تحت ہندوستانیوں میں ایک ایسا گروہ تیار کرنے کی کوشش کر رہے تھے، جو رنگ و نسل سے ہندوستانی ہو، لیکن لباس اور سوچ و فکر کے اعتبار سے انگریز ہو۔ یہ سوچ دراصل ثنویت اور تصور نقالی کو فروغ دیتی ہے۔ مسٹر شارپ مغربی تہذیب اور استعمار کار گروہ کا نمائندہ کردار ہے۔ جو ہندوستان میں نو آباد کار گروہ اور مغربی تہذیب کی پہچان اور علامت ہے۔ وہ مقامی استعمار زدہ باشندوں پر یہ تصور مسلط کرتا ہے کہ آپ لوگوں کی اصل شناخت کیا ہے اس میں رہیں اور استعمار کاروں کی ثقافت سے دور رہیں۔ اس کے علاوہ وہ یہ بھی کوشش کرتا ہے کہ حاکم اور محکوم قوم کے باشندوں کے درمیان ایک فاصلہ بھی رکھنا چاہیے۔

I. ناول ابن الوقت کا مابعد نو آبادیاتی پس منظر

نذیر احمد نے ناول ابن الوقت ۱۸۵۷ء کے حالات و واقعات اور ہندوستان میں برطانوی نو آباد کاروں کی استعماری حکومت کے قیام کے موضوع پر لکھا ہے۔ جنگ آزادی کے بعد ہندوستان میں جو سیاسی، سماجی اور معاشرتی حالات اور ماحول پیدا ہوا تھا۔ ان کا ذکر انھوں نے مختلف کرداروں کے ذریعے بیان کیا ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی نے نہ صرف برصغیر پاک و ہند کی سیاسی تاریخ کو ہی بدلا بلکہ یہاں صدیوں پرانی تہذیب و ثقافت کو بھی نیست و نابود کیا۔ جو آج تاریخ کے اوراق میں ایک بڑے ماتم کے ساتھ یاد کی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ برطانوی نو آباد کاروں نے استعمار زدہ باشندوں کے شعور اور رویوں کو بھی بدل کر رکھ دیا اور ان استعمار کاروں نے استعمار زدہ باشندو کے ذہنوں اور رویوں کو اس طرح مغلوب کیا۔ جس کے نتیجے میں ہندوستان کے نوجوان مسلم طبقے نے مشرقی روایات، ثقافت، تعلیم، رسم و رواج اور حکومت کو حقارت کی نظر سے دیکھنا شروع کیا۔ ہندو کے علاوہ مسلمانوں میں بھی عیسائیت کا پرچار شروع ہوا۔ دوسری طرف مغرب میں سائنسی اور صنعتی انقلابات آچکے تھے۔ جس کے نتیجے میں نئی نئی ایجادات ہو رہی تھیں۔ مغرب میں مذہب کی جگہ سائنس نے لے لی۔ اس سبب یہاں کا تعلیم یافتہ طبقہ مذہب سے دور ہوتا گیا۔ نو آبادیاتی باشندوں میں جو روشن خیال گروہ تھے ان میں مغربی تعلیم رائج ہوئی۔ اس جدید مغربی اور سائنسی تعلیم سے ہندوستان میں ایسی فضا قایم ہوئی۔ جس کی بنیاد پر یہاں کے مسلمانوں کا باشعور طبقہ تین گروہوں میں تقسیم ہو گیا۔

پہلے گروہ میں وہ علماء اور دانش ور تھے، جو مغرب والوں کی ہر چیز اور نو آبادیاتی کلامیے پر بھڑک اٹھتے تھے۔ یہ گروہ مغربی تعلیم حاصل کرنے اور ان کی تہذیب اپنانے کو عیسائیت قبول کرنے کے مترادف سمجھتا تھا۔ اس مقامی گروہ کے خدشات بے بنیاد نہ تھے۔ کیوں کہ مغرب کی سائنسی تعلیم اور جدید خیالات نے ہندوستان کے اکثر نوجوانوں کو گم راہی اور تشکیک سے دوچار کیا تھا۔ جس کی وجہ سے یہ مقامی گروہ برطانوی نو آبادکاروں سے کھلم کھلا نفرت کرتے تھے۔ یہ استعمار زدہ باشندے مغربی تہذیب و ثقافت اور روایات کے پروردہ تھے۔ بغاوت کا یہ گروہ نو آبادیاتی کلامیہ کے اثرات سے بچنے کی کوشش کرتا تھا۔ بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کے باوجود یہ گروہ مشرقی علوم اور روایات کی برتری ثابت کرنے کی کوشش میں لگا ہوا تھا۔ اس کے برعکس جو دوسرا مقامی گروہ تھا وہ استعمار کار قوم کی ثقافت اور رعایات میں اپنے آپ کو جذب کرلیتا ہے۔ تاکہ مسلمانوں کی فلاح اور کامیابی اس میں ہے کہ وہ مغربی علوم اور تعلیم حاصل کریں اور اس کے ساتھ مغربی طرز زندگی کو اپنالیں۔ اس گروہ کا یہ خیال تھا کہ وہ استعمار کاروں جیسا بن جائے اور معاشرے میں استعمار کاروں کی صف میں شمار ہو جائے۔ لیکن معاشرے میں ان دونوں صورتوں میں رہنا اور زندگی گزارنا استعمار زددہ قوم کی مرضی سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ان کی مجبوری ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ کبھی ایک گروہ کا انتخاب کرتا ہے اور کبھی دوسرے گروہ کا۔ اس کے علاوہ استعمار زدہ باشندوں کا تیسرا گروہ، وہ ہوتا ہے جو اول الذکر دونوں گروہوں کی آمیزش اور امتزاج ہوتا ہے۔ جو ایک طرف نو آباد کاروں کی ثقافت اور شناخت کو بھی برقرار رکھنے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ اس انجذابی صورت میں استعمار زدہ باشندے استعمار کار قوم کی ثقافت اور بعض طور طریقوں سے نفرت کرتے ہیں، جب کہ بعض رویوں اور طریقوں میں اس سے محبت کرتا ہے اور اسی طرح وہ ان کو قبول کرلیتا ہے۔ جس سے نو آبادیاتی باشندوں کا یہ گروہ ثنویت، نقالی اور مخلوطیت کا حامل بن جاتا ہے۔ ان رویوں کے حامل ادبا اور دانش وروں میں سرسید احمد خان، مولانا شبلی نعمانی، مولانا الطاف حسین حالی، محمد حسین آزاد، اکبر الہ آبادی اور ڈپٹی نذیر احمد وغیرہ شامل تھے۔ ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کے بعد تصادم کی اسی حالت میں استعمار کاروں کی حکومت اور نو آبادیاتی کلامیے زوروں پر تھے۔ جس کی وجہ سے نو آبادیاتی باشندے نو آباد کار قوم کے طور طریقوں، رہن سہن، حکومت اور تہذیب و ثقافت کو اپنانے پر مجبور تھے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر ناصر عباس نیر کی رائے اہمیت کا حامل ہے:

"انجذاب کی صورت میں مغربیت میں اعتقاد پختہ ہوتا ہے۔ بغاوت کی صورت میں علاقائیت یا قانونی شناخت کو فروغ ملتا ہے اور امتزاج کے سبب آفاقیت کے نقطہ نظر کا دعویٰ کیا جاتا ہے، آفاقیت بھی دو طرح کی نو آبادیاتی صورتِ حال کی "عطا" ہے۔" (۱)

ہومی کے بھابھا کے تصورات کے تحت جب راقم نے نذیر احمد کے ناول ابن الوقت کا تجزیہ کولونیل ڈسکورس کے تناظر میں کیا تو راقم اس نتیجے پر پہنچا کہ ناول ابن الوقت کا موضوع مشرقی اور مغربی تہذیب و ثقافت کا ٹکراؤ، انجذاب اور مفاہمت پر مبنی ہے۔ بہ ظاہر یہ موضوع بڑا فرسودہ اور محدود معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جنگ آزادی کے بعد ہندوستان کے مقامی لوگوں کے ذہنوں اور دلوں میں مغربی تہذیب و ثقافت کے خلاف ٹکراؤ، انجذاب اور میل ملاپ کے جذبے اور ولولے پیدا ہوئے تھے۔ بہ یک وقت محبت، نفرت، نقالی، مخلوطیت، اور شناخت کا جذبہ حاکم اور محکوم قوم کے درمیان مختلف رجحانوں کو فروغ دیتا ہے۔ اس تناظر کے حوالے سے یہ موضوع بڑا وسیع اور ہمہ گیر معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ ابن الوقت میں دوجذبی رجحان کے عناصر

ہندوستان میں اسی کشمکش، افراتفری اور انجذاب کے حالات میں سر سید احمد خان اور ان کے ساتھیوں نے مشرقی علوم کے ساتھ ساتھ جدید مغربی تعلیم حاصل کرنا مناسب اور وقت کا تقاضا سمجھا اور اس کو شروع کیا۔ لیکن اس دور میں ایسا قدامت پرست گروہ بھی موجود تھا، جو جدید انگریزی تعلیم حاصل کرنا مسلمان باشندوں کے لیے گناہ اور کفر سمجھتا۔ کیوں کہ ان کو یہ خدشہ تھا کہ جو عیسائی مبلغین ہیں، ان کے افکار، خیالات، اثرات اور تعلیمات سے مسلمان قوم کے عقائد متاثر ہوتے تھے۔ مسلمانوں کی اس بات میں کوئی شک نہیں تھا، کیوں کہ ماسٹر رام چندر دہلی کالج میں ریاضی کے استاد تھے۔ لیکن وہاں کے ماحول اور تعلیم نے ان کو اتنا متاثر کیا کہ انھوں نے ہندو مت چھوڑ کر عیسائیت قبول کی۔ اس کے باوجود استعمار کاروں نے اپنے مقاصد کو سامنے رکھ کر محکوم قوم اور اس کی ثقافت، مذہب، روایات اور تعلیم کو مغلوب کرنے کے لیے سیاسی ایجنڈے کے طور پر مختلف علاقوں میں جدید طرز پر تعلیمی ادارے قایم کیے۔ جن میں دہلی کالج کے علاوہ سنسکرت کالج (بنارس) اور ایلفینسٹن ایجوکیشنل انسٹی ٹیوٹ (بمبئی) کو قایم کیا۔ ان تعلیمی اداروں کی سربراہی انگریز آفیسرز کرتے تھے۔ ان انگریز آفیسروں سے ہندوستان کے قدامت پسند باشندے اور علما نفرت کرتے

تھے اور ان انگریزوں کے ساتھ ہاتھ ملانا بھی کفر تصور کرتے تھے۔ جب کہ اس کے بر عکس جو انجدابی گروہ تھا، ان کے حامل افراد انگریز استعمار کاروں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مناسب سمجھتے تھے۔ وہ اس میل ملاپ اور تعلیم کی ترقی کو تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔ دو جذبی رجحان کا یہ رویہ مصنف نے ناول میں اس طرح پیش کیا ہے، جس میں ایک طرف انگریزوں کی قدر دانی اور شرافت کو سراہتا ہے تو دوسری طرف مقامی باشندے انگریزوں سے بے انتہا نفرت کرتے ہیں اور ان سے ہاتھ ملانا بھی جائز اور مناسب نہیں سمجھتے:

> "ملکی لاٹ آئے اور تمام درس گاہوں کو دیکھتے بھالتے پھرے۔ قدر دانی ہو تو ایسی ہو کہ جس جماعت میں جاتے مدرس سے ہاتھ ملاتے۔ بڑے مولوی صاحب نے طوعاً کرہاً بادل ناخواستہ آدھا مصافحہ کیا تو سہی مگر اس ہاتھ کو عضوِ نجس کی طرح الگ تھلک لیے رہے۔ لاٹ صاحب کا منہ موڑنا تھا کہ بہت مبالغے کے ساتھ (انگریزی صابون سے نہیں بلکہ مٹی سے) رگڑ کر اس ہاتھ کو دھوڈالا"(۲)

یہ ہے نذیر احمد کا دو جذبی رویہ، جس میں ایک طرف وہ انگریزوں کی قدر دانی کا معترف ہے، تو دوسری طرف وہ انگریزوں سے نفرت کا بے انتہا جذبہ بھی رکھتا ہے کہ ان سے ہاتھ ملانا بھی کفر ہے۔

نذیر احمد مغل حکمرانوں کی بجائے برطانوی استعمار کاروں کی حکومت کو بہتر سمجھتے تھے۔ اور ان کے خواہاں تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ نو آباد کاروں کی حکومت اور ان کے ساتھ لین دین میں، اٹھنے بیٹھنے میں اور تعلق استوار کرنے میں ہمارے ملک اور رعایا دونوں کا فائدہ ہے۔ وہ ان دونوں اقوام کا آپس میں میل ملاپ ایک دوسرے کے لیے فائدہ مند سمجھتے تھے۔ اسی طرح وہ ایک طرف ہندوستان کی ترقی کا سبب مغربی اقوام تصور کرتے ہیں، تو دوسری طرف وہ یورپی ترقی کا ذریعہ ہندوستان کے وسائل اور خام مال سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ انگریز تاجروں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ذریعے ہندوستان سے سونا، چاندی اور مال و دولت انگلستان منتقل کیا۔ نذیر احمد کا زمانہ برطانوی استعماریت اور لوٹ کھسوٹ پر محیط تھا۔ برطانوی استعمار کاروں نے ہندوستانی دولت کو سمیٹ لینے کے لیے سترھویں صدی سے کوششیں شروع کی تھیں۔ نتیجتاً انیسویں صدی کے اوائل میں وہ ہندوستانی خزانوں کے مالک بنے۔ برطانوی انگریز ہندوستان کی دولت کو سمندر میں فوم ڈبو کر مانچسٹر کے جزیرے پر نچوڑ دیتے تھے۔ اس عمل سے ہندوستانی خزانے خالی ہو گئے، جس کی وجہ سے ہر گھر میں مفلسی در

آئی۔ لوگ پیسے پیسے کو ترسنے لگے اور یوں برصغیر کے عوام کو غربت کا سامنا کرنا پڑا۔ انگریزوں کی لوٹ کھسوٹ اور ریاست میں امن وامان کی محبت اور نفرت کا یہ شنوی جذبہ یوں پیش کیا ہے:

" سلطنت میں رعایا اور گورنمنٹ دونوں کے اغراض وابستہ یک دگر ہیں۔ اگر ہندوستانیوں کو انگریزی سلطنت سے امن اور آزادی کے گوناگوں فائدے پہنچے ہیں جو فی الواقع ان کو کسی زمانے میں نصیب نہیں ہوئے تو اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ انگلستان اسی سلطنت کی بدولت مالا مال ہو گیا ہے"۔(۳)

برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کا قیام ہندوستان میں ۱۶۰۱ء میں عمل میں لایا گیا۔ ابتدا میں اس کمپنی کا بہ ظاہر کام تجارت تھا۔ ملکہ الزبتھ کے زمانے میں اس کمپنی کا نام "Governor and Company of merchants trading into East India" رکھا گیا۔ ابتدا کے اس دور میں کمپنی کو تجارت کے علاوہ سیاسی امور اور ملکی نظام حکومت میں کوئی دل چسپی نہ تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کمپنی کا نام مختصر کر کے ایسٹ انڈیا کمپنی رکھا گیا۔ اس کمپنی کے تجارتی سامان اور لین دین میں چائے، مسالہ جات، کافی اور اس کے علاوہ جاندار چیزوں میں ضرورت کے مطابق پالتو جانوروں کی بھی تجارت کرتے تھے۔ ڈاکٹر سلیم اختر نے کمپنی کے مقصد اور حدف کے حوالے سے لکھا ہے:

" کلائیوں کی دلیل تھی کہ ہندوستان میں کمپنی کی حکومت پوشیدہ رہنی چاہے۔ اسے سامنے نہیں آنا چاہیے۔ ہاسٹنگز کی دلیل تھی کہ انتظامیہ کی اعلیٰ سطح پر تو کمپنی کا ملازم ہوں مگر نچلی سطح پر ہندوستانیوں کو رکھنا چاہیے"۔(۴)

ہمارے ہاں ابھی تک بعض مورخین اور دانش وروں کا یہ خیال ہے کہ برطانوی استعمار کار برصغیر میں صرف تجارت کی غرض سے آئے تھے اور بعد میں وہ اس تجارت کی غرض سے برصغیر کے حاکم بنے، لیکن اصل میں ایسا نہیں ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی برطانوی تاجروں نے ایک خاص مقصد اور منصوبے کے تحت قایم کی تھی۔ اس کمپنی میں جو انگریز ملازمین کام کرتے تھے، وہ کام اور تجارتی لین دین کے ساتھ ہندوستان میں مغلوں کی حکومت اور ان کی کمزوریوں پر کڑی نظر رکھتے تھے۔ جب اندرونی بغاوتوں اور بیرونی حملوں سے مغلوں کی حکومت کمزور ہو گئی، تو کمپنی کے ملازمین نے موقع سے فائدہ اٹھایا۔ جس کے بعد انھوں نے ملک کی

سیاست اور انتظامی امور میں دل چسپی لینا شروع کی۔ پورے خطے میں روز بہ روز بد انتظامی، بد امنی اور تنازعات جنم لے رہے تھے۔ ان کے نتیجے میں بالآخر ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی چھڑ گئی۔ اس جنگ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی۔ جس کے بعد پورے بر صغیر پر انگریز قوم بہ روز شمشیر اقتدار میں آگئی۔ انگریز حکومت سے مسلمان قوم کے قدامت پرست اور مذہبی لوگ نفرت کرتے تھے اور اپنی ماضی پر افسردہ اور ماتم کناں تھے۔ جب کہ نذیر احمد غاصب برطانوی نو آباد کاروں کا ہندوستان پر قابض ہونا مقامی حکمرانوں سے بہتر سمجھتے تھے۔ نذیر احمد نے انگریز حکومت سے محبت کا یہ جذبہ ابن الوقت کی زبانی بیان کیا ہے:

"انگریزوں نے اس ملک کو بہ زور شمشیر فتح کیا اور بہ زورِ شمشیر اس پر قابض رہے اور بہ زورِ شمشیر غدر کو بھی فرو کر دیا"(۵)

عین اسی طرح ہندوستان کے مقامی باشندوں میں ایک گروہ ایسا تھا۔ جو نو آباد کاروں کی طرز حکومت اور ان کے ظلم کے خلاف مزاحمت کے جذبات اخبارورں میں کھل کر لکھتے۔ اردو کے ابتدائی دور کے اخباروں میں ایک مقامی اخبار کا نام "سلطان الاخبار" تھا۔ یہ ہفتہ وار اخبار تھا۔ جو کلکتہ شہر سے فارسی زبان میں شائع ہوتا تھا۔ اس کے ایڈیٹر کا نام "رجب علی لکھنوی" تھا، جو اپنے نام کے ساتھ "حسینی نصب" لکھا کرتے تھے۔ اس اخبار کا پہلا نمبر ۱۲ اگست ۱۸۳۵ء کو شائع ہوا تھا۔ یہ اخبار اپنے دور کے حالات و واقعات کا عکاس اور ترجمان نظر آتا ہے۔ جس میں روز مرہ کے واقعات کے علاوہ اٹھارویں صدی کی انگریز حکومت کے ظلم اور وحشیانہ کرتوت کی ایک شرم ناک داستان بھی پیش کی گئی۔ یقیناً اس نازک اور استعماری دور میں انگریز حکومت کے خلاف اخبار میں باتیں چھپانا بڑی ہمت اور دل گردے کا کام تھا۔ لہذا یہ اخبار مقامی ہندوستان کے فراہمی گروہ کے جذبات کا ترجمان تھا۔ انگریز حکومت کے علاوہ اس اخبار میں انگریز قوم کے منشیانِ عدالت کی چیرہ دستیوں سے بھی پردہ اٹھایا ہے۔ ان لوگوں کی رشوت ستانیوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ ہندستان میں برطانوی استعمار کار مقامی رعایا پر جو ظلم و زیادتی کر رہے تھے۔ وہ سب خبریں اس اخبار میں کھلم کھلا شائع ہوتی تھیں۔ اس لیے سلطان الاخبار کو کلکتہ کا پہلا انگریز دشمن اخبار تصور کیا جاتا ہے۔ محمد عتیق کے الفاظ میں:

"سلطان الاخبار" کا کوئی نمبر مشکل ہی سے ملے گا جس میں انگریزوں کی زیادتیاں اور انگریزی عدالتوں اور دفتروں کی ناانصافیاں اور بے عنوانیاں کھلے اور واضح لفظوں میں

بیان نہ کی گئی ہوں"(۶)

جب "نواب شمس الدین خان" کو انگریز حکومت نے ایک انگریز آفیسر ولیم فریزر کے قتل کے الزام میں پھانسی دی، تو رجب علی لکھنوی نے اس خبر کو اخبار میں شائع کیا۔ انھوں نے خبر کے ذریعے یہ ظاہر کیا کہ شمس الدین خان بے گناہ تھے۔ اس خبر میں انھوں نے پھانسی کی بجائے قتل کا لفظ استعمال کیا تھا۔ جو ذہنی بغاوت کی علامت ہے۔ جب کہ نواب شمس الدین خان کو "نواب مظلوم" کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہ دونوں الفاظ ایسے ہیں جو مابعد نو آبادیاتی حوالے سے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ جس کو استعماری حکومت میں لکھنا اور اس کے ذریعے بغاوت کرنا بڑی جرات اور ہمت کی بات ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ باتیں اور حقائق نہ آج تذکروں میں اور نہ ادبی تواریخ میں ملتے ہیں۔ بلکہ مورخوں اور ادیبوں نے معاشرے اور انگریز حکومت کی یک طرفہ نمائندگی کو پیش کیا ہے۔ اس دور میں مقامی باشندوں میں اگر روشن خیال گروہ حاکم قوم کے طرز حکومت اور نظام سلطنت کی تعریفیں کر رہے تھے اور استعمار کاروں کے اصول وضوابط اور حکومت کو تحسین کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ تو اس کے برخلاف استعمار زدہ باشندوں میں ایک گروہ ایسا بھی موجود تھا۔ جو اپنے قلم کے ذریعے نو آبادکاروں کی حکومت اور ان کی سازشوں کے خلاف کھل کر اخباروں میں لکھتا تھا۔ جن میں مچھو بیگ ستم ظریف، بابو پرشاد، رجب علی لکھنوی اور ان کے ساتھی شامل تھے۔ یہ گروہ نو آبادکاروں سے نفرت، ناپسندیدگی اور مزاحمت کے جذبات بالواسطہ اور بلاواسطہ طور پر اخباروں میں شائع کرتے تھے۔ جس میں وہ استعمار کاروں کی خامیوں، ظلم وبربریت اور وحشیانہ رویوں کا ذکر کیا کرتے تھے۔ نذیر احمد نے نو آبادکار قوم کی حکومت سے نفرت کا یہ جذبہ حجۃ الاسلام کے کردار سے پیش کیا ہے:

> "ان اضلاع میں دیسی اخبار ایسے پھیل پڑے ہیں جن کا شمار نہیں۔ جس اخبار کو کھول کر دیکھیں شروع سے آخر تک گورنمنٹ کی مذمت، حکام کی ہجو اور اس پر بھی بند نہیں۔ ناولوں کے ذریعے فضیحت کریں۔ تھیٹروں میں نقلیں نکالیں۔ سوانگ بنا بنا کر سر بازار پھرائیں۔(۷)

برطانوی استعمار کاروں کے ہندوستان پر قابض ہونے سے مغرب کی مختلف پالیسیاں وجود میں آگئیں۔ ان میں ایک عام گورنمنٹ کے مالیات پر مبنی اقتصادی پالیسی تھی۔ حالاں کہ اس سے قبل مغلوں کے دور

حکومت میں یہ پالیسی رائج نہیں تھی۔ لیکن جب برطانوی تسلط میں یہ خطہ آگیا۔ تو اس ملک کے چلانے کے لیے باقاعدہ طور سرکاری بجٹ تیار ہوتا تھا۔ جس میں روز مرہ کے لین دین کا حساب اور اخراجات کمپنی کی ضرورت کے تحت مرتب کیے جاتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد ہندوستان معاشی اور اقتصادی حوالوں سے دوچار ہوگیا تھا۔ علامہ عبداللہ یوسف علی کے نزدیک:

"غدر نے ہندوستان کے قرضے میں چالیس ملین پاؤنڈ (چالیس کروڑ روپے سے زیادہ) کا اضافہ کر دیا اور غدر کے بعد فوجی انتظام کے تغیرات کے سالانہ جو جی مصارف میں زبردست اضافہ کیا۔ جسے ہندوستان پر ایک مستقل بر پڑ گیا۔"(۸)

برطانوی حکومت سے پہلے برصغیر میں ٹیکس کا یہ جدید نظام رائج نہیں تھا۔ ۱۸۶۱ء میں ہندوستان میں پہلا سرکاری بجٹ تیار ہوگیا۔ جس کے ماہر، برطانیہ کے امراطبقے کے خزانے کا خصوصی ماہر تھا، کو ہندوستان میں بلایا۔ جس کا نام "مسٹر جیمز ویلس" تھا۔ اس دور سے لے کر آج تک ہندوستان اور پاکستان کی حکومتوں میں مختلف تبدیلیوں کے ساتھ یہ انکم ٹیکس ہمارے ملک اور قومی آمدنی کا ایک مستقل باب بن گیا ہے۔ اکیسویں صدی میں اس کی جدید صورت آئی ایم ایف اور ورلڈ بینک ہے، جو تیسری دنیا کے ممالک کو ٹیکس کے شرائط و ضوابط پر قرضہ دیتا ہے۔ جس سے مقروض ممالک اور اس کے باشندے دوگنے نقصان سے دوچار ہوتے ہیں۔ ٹیکس کے علاہ مسٹر جیمز ولسن نے ہندوستان میں چاندی کی بجائے کاغذی سکہ جاری کیا۔ جس سے چاندی کی قیمت میں عالمی سطح پر کمی واقع ہوگئی۔ جس سے ایک نئے سوال نے جنم لیا۔ کیوں کہ برطانیہ والے ہندوستان کا قرضہ طلائی سکہ میں وصول کرتے تھے۔ روپے کی قیمت گرنے سے قرض خواہ کی حالت بہتر ہوگئی اور مقروض باشندوں کی حالت زیادہ بگڑ گئی۔ جس کا اثر صرف کاروباری طبقے پر نہیں ہوا، بلکہ کسان، مزدور اور رعیت کا ہر فرد اس عمل سے متاثر ہوگیا۔ نتیجے میں عالمی منڈی میں ہندوستان کا اقتصادی معیار گر گیا۔ جس سے منڈی میں خرید و فروخت کا عمل کمزور ہوگیا اور ہندوستان کی رعایا خسارے سے دوچار ہوگئی۔ استعماری دور سے لے کر آج تک تیسری دنیا کے ممالک اور ان کے باشندوں کا یہی حال ہے۔ عالمی مارکیٹ میں ڈالر کی قیمت روز بہ روز بڑھ رہی ہے، جس سے سرمایہ دار طبقے کو فائدہ ہوتا ہے اور نچلے طبقات مسائل اور بھوک و افلاس سے دوچار ہو رہے ہیں۔ کیوں کہ ڈالر کی قیمت بڑھنے سے پاکستانی کرنسی کی قیمت گر جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے ضروریات

زندگی کی چیزیں خریدنے سے غریب طبقہ محروم ہوتا جارہاہے۔ جو عالمی سطح پر سامراجی طاقت کا سب سے اہم ایجنڈا ہے۔ جس کے ذریعے سے انھوں نے تیسری دنیا کے معاشی اور اقتصادی نظام کو کنٹرول کیا ہے۔ ناول میں جب ابن الوقت تقریر کرتا ہے۔ اس تقریر میں وہ نو آبادکاروں کی حکومت اور قوانین کو استعمار زدہ باشندوں کے لیے نقصان دہ تصور کرتا ہے۔ کہ استعمار زدہ لوگوں کے طرز حکومت میں پہلی حکومتوں کی طرح برکت نہیں۔ رعایا خوش حال نہیں ہے، بلکہ ہر حوالے سے تنگ دستی اور غربت کا شکار ہے۔ نذیر احمد نے انگریز عمل داری کو طنز کا نشانہ بنایاہے اور کھلے طور پر انگریزوں پر چوٹ لگائی ہے۔

> "خدا جانے کیا بات ہے اگلے وقتوں کی سی خیر وبرکت نہیں، روپیہ ہے کہ ٹھیکری کی طرح اٹھا چلا جاتا ہے اور اس پر پیٹ کو روٹی ہے تو تن کو کپڑا نہیں اور کپڑا ہے تو روٹی نہیں اور ہو تو کیا سے ہو۔۔۔۔۔۔۔ اب جس چیز کو دیکھو آگ لگ رہی ہے۔ روپیہ ادھر بھنا ادھر ندارد۔"(۹)

نو آبادیاتی باشندے استعمار زدہ معاشروں میں اس وقت تک اپنی عزت، شخصیت، پیشوں اور وقار کو قایم رکھ سکتا ہے، جب تک ان باشندوں میں ذہنی وفکری اور تخلیقی صلاحیتیں پائی جاتی ہے۔ اس کے ذریعے وہ معاشرے میں اپنے حقوق اور کمانے کے لیے لڑتے ہیں۔ لیکن استعمار زدہ معاشروں میں استعمار کار اپنے مفاد کے لیے طبقاتی تقسیم کو تشکیل دینے پر زور دیتا ہے۔ اس عمل سے اقتدار چند لوگوں کے ہاتھوں میں آجاتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ اس بات کی بھی پوری کوشش کرتا ہے کہ طرز زندگی اور معاش کو کیسے کنٹرول کیا جائے؟ تا کہ اس کا وقار بھی کچل جائے اور اس کے اندر مزاحمت کا جذبہ بھی ختم ہو جائے۔ استعمار کار قوم ہمیشہ یہ حربے اپنی حکومت اور اقتدار کے استحکام کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ استعمار زدہ ممالک میں دولت طاقت اور قوت چند طبقات کے ہاتھوں میں آجاتی ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ استعمار زدہ باشندوں کی اکثریت غربت، بے روزگاری اور تنگ دستی سے دوچار ہوتی ہے۔ برصغیر میں برطانوی استعماروں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے ذریعے بنگال اور مدراس کے علاقوں میں لوٹ مار کی ابتدا کی تھی۔ ڈاکٹر مبارک علی کے نزدیک:

> "ہندوستان میں اہل برطانیہ نے بنگال سے لوٹ کھسوٹ کی ابتداء کی۔ یہ ہندوستان میں ٹیکسٹائل صنعت کا مرکز تھا۔ اور یہاں سے صنعتی اشیاء درآمد کی جاتی تھیں۔ ۱۸۵۷ء

میں کلائیوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے سپاہیوں کے ذریعہ یہاں مسلمان حکمرانوں کو شکست دی۔"(۱۰)

ایسٹ انڈیا کمپنی کی اس سازش سے مقامی ہندوستان کے ہنر مند اور صنعت یافتہ افراد اس بات پر مجبور ہوگئے کہ وہ اپنے ہاتھوں کا تیار کیا ہوا کپڑا کمپنی والوں پر فروخت کرنے لگے۔ کمپنی یہ کپڑا بعد میں ولایت بھیجتی تھی اور وہاں پر مہنگی قیمت سے بیچتی تھی۔ اقتصادی شکست اور لوٹ مار کے اس عمل سے صوبہ بنگال کے تمام وسائل اور خزانے کو خالی کر لیا۔ جس کے اثر سے ہنر مند طبقات جیسے جولا ہے، صنعت کار اور کسان غربت کا شکار ہوگئے۔ اس کے نتیجے میں مقامی لوگ بھوک و افلاس کا شکار ہوگئے اور اس بھوک و فاقہ سے مر گئے۔ استعمار کاروں کے اس حربے کا یہ رد عمل سامنے آیا کہ استعمار زدہ باشندے اپنے پیشوں اور روزگار سے ہاتھ دھو بیٹھے جس کا فائدہ انگریزوں کو ہو گیا۔ نذیر احمد مغربی اقوام کی ترقی اور حکومت بر صغیر پاک و ہند کی رعایا کے لیے تباہی کا باعث سمجھتے تھے۔ کیوں کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ذریعے استعمار کاروں نے یہاں کا سارا مال و دلت اور وسائل لوٹ لیے۔ اس کے ساتھ ساتھ یورپ میں نئی نئی مشینیں ایجاد ہو رہی تھیں، جس سے صنعتوں کو ترقی ملی۔ ان مشینوں کے ذریعے ہر کام بہ آسانی اور وافر مقدار میں ہو تا تھا۔ اب انسانوں کی جگہ مشینوں نے لی۔ جس سے یورپ والوں کو فائدہ پہنچا۔ لیکن ہندوستان بر طانوی کالونی بنتا جارہا تھا۔ یہاں کے مقامی لوگ مختلف قسم کی چیزیں ہاتھوں کے ذریعے بنانے میں ماہر تھے۔ ہاتھوں سے بنی ہوئی ان چیزوں میں زیادہ عرصہ لگ جاتا تھا۔ جب کہ اس کے بر عکس یورپ کے کارخانوں میں مشینوں کے ذریعے بہت کم دورانیے میں چیزیں تیار ہو جاتی تھیں۔ اس کے اثرات ہندوستان کے ہنر مند لوگوں پر پڑ گئے، جس کی وجہ سے مقامی استعمار زدہ باشندے بے روزگاری اور غربت کا شکار ہوتے گئے۔ اس لیے نذیر احمد نو آباد کاروں کی مشینی اور صنعتی ترقی کی مخالفت پر اترتے ہیں:

"اہل حرفہ کی کیفیت کسانوں سے کہیں بہتر تھا۔۔۔۔ مگر یورپ کی کلوں نے ان کو مار پٹڑا کر دیا۔ ہمارا دیکھتے دیکھتے بہت سے عمدہ اور دریافت کے پیشے معدوم ہو گئے اور ہوئے چلے جاتے ہیں۔ اب کہاں ہیں وہ ڈھاکے کے ململ، بنارس کے مشروع، اورنگ آباد کے کمخواب، بیدر کے برتن کالپی کے کاغذ۔ کشمیر کی شالیں، لاہور کے ریشمی ڈور" (۱۱)۔

برطانوی انگریزوں سے پہلے ہندوستان وہ زرخیز علاقہ تھا، جو دنیا کے چار تہائی حصے کو اشیائے خورد نوش فراہم کرتے تھے۔ اس ملک کی ترقی میں زراعت اقتصادی حوالے سے اہم کردار ادا کرتی تھی۔ ہندوستان میں لارڈ میو کے دور حکومت (۱۸۶۹ء تا ۱۸۷۲ء) میں جدید مغربی انداز پر زراعت کا محکمہ قایم ہو گیا۔ جس کو تجارت کے ساتھ پیوست کیا۔ اس وقت زراعت کے محکمے کے آفیسر کا نام مسٹر ایلن اوہیوم تھا۔ پہلی بار انھوں نے اعداد و شمار کا محکمہ قایم کیا۔ جس کی مدد سے ہندوستان کی آبادی کی مردم شماری کی گئی۔ اس مردم شماری میں زمین کی پیمائش بھی کی گئی۔ کسانوں کے لیے لارڈ میو نے ایسی اصلاحات کیں، جس پر نہ مقامی کسان عمل کر سکتے اور نہ ان کے پاس اتنے وسائل موجود تھے کہ وہ زراعت کے قدیم اور روایتی طریقوں کو چھوڑ کر ان کی باتوں پر عمل پیرا ہو جاتے۔ ہندوستان میں انیسویں صدی کے اوائل میں یہ تبدیلیاں استعمار کاروں نے اپنے مفاد کے لیے وضع کی تھیں۔ زراعت کے شعبے میں انگریزوں کی مداخلت اور تبدیلی کی وجہ سے عوام اور کسانوں کے معاشی اور اقتصادی حالات پہلے کی بہ نسبت ابتر ہو گئے۔ کسانوں اور زمین داروں میں جو خوش حالی اور آسودہ حالی مغل حکومت میں انتشار کے باوجود چھائی ہوئی تھی، وہ برطانوی استعمار کار باشندوں کی سازشوں اور حکمت عملیوں سے بری طرح متاثر ہوئی۔ حالاں کہ ہندوستان ایک زرعی ملک تھا اور صدیوں سے اس ملک کی ترقی کا دار و مدار زراعت پر تھا۔ یہ بات درست ہے کہ مغل حکمران کی تبدیلی سے اصلاحات اور شاہی خاندان کے قوانین بدل جاتے تھے۔ لیکن جو پیداواری نظام تھا، یا زمینوں کے متعلق جو انتظام تھا وہ متاثر نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جب برطانوی استعمار اقتدار میں آ گئے تو انھوں نے ان قوانین اور اصلاحات کو اپنی مرضی اور مفاد کے تحت تبدیل کیا۔ وارن ہسٹنگز نے اپنے دور حکومت میں زمینوں کے حوالے سے یہ پالیسی وضع کی کہ؛

> ''ساری زمین فرمان روا کی ملکیت ہوتی ہے اور بیچ کے لوگ محض ایجنٹ اور بٹے دار ہوتے ہیں۔''(۱۲)

اس پالیسی کے مطابق کسان مال گزاری اگانے پر کمیشن کا حق دار ٹھہرا۔ جس کا کسانوں پر یہ اثر ہوا کہ زمین دار صرف اس صورت میں کاشت کرنے کا حق دار ہو سکتا ہے۔ اگر وہ زمین پر حکومت کی طرف سے مقررہ ٹیکس ادا کرے۔ وہ ٹیکس کسان کے بس سے بالاتر ہوتا تھا۔ وارن ہسٹنگز کی اس پالیسی سے زمین دار اور

کسان دونوں تنگ آ گئے، جس کے نتیجے میں کسانوں کا رشتہ زمین اور کاشت کاری سے کٹ گیا۔ اب کسان کی حیثیت محض ایک مزدور کی رہی۔

"سرکاری مالگزاری کا نظام نہایت سخت اور تکلیف دہ تھا اور اس کے اثر سے پورا کاشت کار طبقہ کمزور ہو گیا تھا۔ پوری زرعی آبادی بھی بے اطمینانی اور ایثار کا شکار تھی۔ اس بے اطمینانی میں لگان اور عدالتی نظام نے کسانوں کے واقعی حقوق بھی غصب کر لیے تھے۔"(۱۳)

اصل میں یہ وہ استعماری تجویز تھی، جس سے مقامی لوگوں کی پیداوار اور معیشت کا پہیہ جام ہو گیا اور استعمار کاروں کی آمدن میں اضافہ ہو گیا۔ جب کہ مغل بادشاہوں کے دور حکومت میں ہندوستان کے اندر چھوٹی اور بڑی مختلف ریاستیں تھیں۔ ان ریاستوں پر بادشاہ وقت صوبہ دار مقرر کرتا تھا۔ جو ان چھوٹی ریاستوں کا انتظام چلاتے تھے۔ لیکن اس کے برعکس استعمار کاروں نے ان ریاستوں کا نظام چلانے کے لیے ایسی پالیسی بنائی کہ زمینوں کے اختیارات، پیداوار اور آمدن اپنے قبضے میں لے لی۔ یہ نظام مقامی استعمار زدہ کسانوں اور زمین داروں کے لیے الٹا بوجھ اور مصیبت کا سبب بنا۔ جس کی وجہ سے نذیر احمد انگریز استعمار کاروں کے انتظام مال گزاری کو ہندوستانیوں کے لیے بربادی کی جڑ سمجھتے تھے۔ استعمار کاروں سے مخالفت کا یہ جذبہ نذیر احمد نے ابن الوقت کے کردار سے واضح کیا ہے:

" پچھلی سلطنتوں میں ہر گاؤں بجائے خود ایک چھوٹی سی ریاست تھی۔ اب سرکار انگریزی کے انتظامِ مال گزاری نے زمینداروں کو ایسا مجبور اور بے دست و پا کر دیا ہے کہ اکثر صورتوں میں زمین داری ایک مصیبت ہو گئی ہے۔" (۱۴)

نذیر احمد کی پرورش اور ابتدائی تعلیم مشرقی روایات کے مطابق ہوئی۔ ان کے والد مولوی سعادت علی خود مشرقی تہذیب و ثقافت کے دلدادہ تھے اور اپنے بیٹوں کو بھی مشرقی روایات پر چلنے کی ترغیب دیتے تھے۔ اس اثر کی وجہ سے ابتدا میں نذیر احمد کے دل میں برطانوی استعمار کاروں کے خلاف طرح طرح کے شکوک و شبہات اور نفرت کے جذبات جنم لیتے رہے۔ بعد میں وہ دہلی کالج میں چلے گئے۔ جہاں پر انھوں نے جدید تعلیم حاصل کی۔ جس کی بہ دولت وہ نو آبادکاروں کی حکومت میں ملازم ہو گئے۔ ابتدائی ملازمت سے لے

کر ڈپٹی کے عہدے تک پہنچنے میں ان کا واسطہ مختلف انگریز آفیسروں سے پڑا تھا۔ نذیر احمد نے ان لوگوں کے رویے، طرز زندگی، لباس وخوراک اور ظاہری چال چلن کو دیکھا، جس سے وہ اتنا متاثر ہوا کہ نو آباد کاروں کی تعریفیں شروع کرنے لگے، استعمار کاروں کو آقا سمجھا۔ جب کہ استعمار زدہ باشندوں کے رویوں اور برتاؤ کو کمتر تصور کیا۔ اس کے برعکس برطانوی استعمار کاروں کو رعایا کے حق میں مخلص اور مثالی لوگوں کی صف میں شمار کیا۔ انگریزوں سے محبت کا یہ جذبہ مصنف نے جان نثار کے کردار کے ذریعے پیش کیا ہے۔

> " انگریز میرے نزدیک پوجنے کے قابل تھے۔ بال بچوں کی طرح نوکروں کی پرداخت کرتے ہیں۔ ۔۔۔۔ اچھے برے سبھی جگہ ہیں مگر اتنا فرق ضرور ہے کہ انگریزوں میں اکثر اچھے اور ہم میں اکثر برے ہیں۔"(۱۵)

اسی طرح نذیر احمد کا واسطہ ایسے انگریزوں سے پڑا، جو ہندوستانیوں کی شکل وصورت کو دیکھ کر جلتے تھے۔ جب نذیر احمد نے سول سروس کمیشن کا امتحان دے دیا اور پورے صوبے میں پہلی پوزیشن حاصل کی۔ تو ان کا رزلٹ دیکھنے سے بعض انگریز باشندے جل گئے کہ ایک عام ہندوستانی بھی ہم سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ ایسے متعصب انگریز باشندوں کے رویوں سے نذیر احمد سخت نفرت کرتے تھے۔ ان متعصب اور تنگ نظر انگریز باشندوں کے رویہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

> " بعض انگریز ایسا بد مزاج ہوتا ہے کہ کالے آدمی کی صورت سے جلتا ہے؛ وہ اگر ایسی بدتمیزی دیکھ پائے تو ڈک سے یا بوٹ کی ٹھکر سے خبر لے، انھی کی نہیں بلکہ ہم لوگوں کی بھی۔" (۱۶)

برطانوی استعمار کاروں نے ہندوستان میں باقاعدہ طور پر ۱۸۵۷ء کے بعد اپنی حکومت قایم کی۔ جس کے بعد یہاں کے قوانین اور اصول وضوابط تبدیل ہو گئے۔ انگریزوں کی حکومت میں فیصلے انگریزی قانون کے تحت ہوتے تھے۔ جب کہ اس سے پہلے ہندوستان پر مسلمانوں کی جو طویل حکومت گزری تھی۔ ان میں فیصلے اسلامی تعلیمات اور مشرقی روایات کے مطابق ہوتے تھے۔ لیکن برطانوی استعمار کاروں کے اقتدار میں عدالتی فیصلے اسلامی قوانین کے برعکس ہوتے تھے، جس میں رعایا کو ان کے حقوق ایسے نہیں ملتے جیسے ان کا حق ہوتا تھا۔ اس وجہ سے رعایا میں احساس کم تری نے جنم لیا۔ انگریزی عدالتوں میں بیان حلفی خریدنا، ایک

دوسرے پر جھوٹے مقدمات درج کرنا، کیس خارج ہونے پر دوبارہ اپیلیں کرنا، وکیلوں اور ججوں کو پیسے دینا۔ بابو، منشیوں اور عرائض نویسوں کو رشوت دینا، پیسوں اور لالچ کے ذریعے ناحق گواہی دینا۔ یہ ساری ایسی چیزیں ہیں، جس کی وجہ سے مظلوم، غریب اور بے سہارا طبقات کی حق تلفی ہوتی ہے اور معاشرے میں امن اور اصلاح کی جگہ فسادات اور نفرتیں جنم لیتی ہیں۔ یہ وہ نوآبادیاتی کلامیہ ہے، جس سے آج بھی تیسری دنیا کی اقوام اور نظام آزاد نہیں ہے۔ بلکہ ابھی تک اس چکی میں پستے ہیں۔ پاکستان میں عدلیہ آزاد نہیں، سیاسی اور حکومتی اداروں کے دباؤ کی وجہ سے وہ آزادانہ فیصلے نہیں کرتی۔ حیران کن بات یہ ہے کہ پاکستانی عدالتوں سے رعایا انصاف کا تقاضا کرتی ہے، جب کہ یہاں پر سو روپیہ کا اسٹامپ پیپر چار سو روپے میں ملتا ہے اور ہزار کا اسٹامپ پیپر دو اور تین ہزار میں۔ اس کے باوجود ہم اس نظام میں انصاف کے متقاضی ہے۔ نذیر احمد چوں کہ مولوی تھے۔ وہ دین اسلام کی روشنی میں عدالتی قوانین اور فیصلوں سے باخبر تھے۔ اس لیے وہ نوآبادکاروں کے عدالتی نظام کی مخالفت کرتے تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انگریز حکومت کے قوانین اور عدالتی نظام کو استعمار زدہ باشندوں کے لیے فساد، قتل و غارت اور فتنوں کا باعث سمجھتے ہیں۔ نوآبادکار حکومت کے عدالتی نظام سے نفرت کا یہ جذبہ کھل کر بیان کرتے ہیں:

> ”جس عدالت میں جا کر دیکھو مقدمات کی یہ کثرت ہے کہ حاکم کو سر کھجانے تک کی فرصت نہیں۔۔۔۔۔ پھر عدالت کے انصاف کی نیت لوگوں کی رائے ہے کہ جو جیتا وہ ہارا اور جو ہارا سو مرا۔ اور فی الواقع عدالتوں کی کاروائیاں اس قدر الجھی ہوئی ہوتی ہیں کہ سٹامپ اور طلبانوں اور محنتانوں اور شکرانوں کے خرچوں کے مارے فریقین ادھر جاتے ہیں۔۔۔۔۔ حقیقت میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ سب قاعدے قانون انسداد فساد کی غرض سے جاری کیے جاتے ہیں اور نتائج کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے گویا قانون باعثِ فساد ہے۔“(۱۷)

برصغیر پر برطانوی استعمار کاروں کے قابض ہونے سے شراب نوشی کی کثرت ہوئی۔ استعمار زدہ معاشروں میں نشہ آور چیزیں پھیلانا نوآبادکار قوم کا ایک سیاسی ایجنڈا ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب استعمار کار کسی ملک پر حکومت کرنے کا عزم کرتا ہے، تو وہ مقامی باشندوں میں نشہ آور چیزیں پھیلاتے ہیں۔ اس عمل سے

محکوم قوم کے باشندے کاہل، عیاش، ذہنی اور جسمانی دونوں حوالوں سے مفلوج ہو جاتے ہیں۔ استعمار کار ان چیزوں کو بہ طور ہتھیار استعمال کرتا ہے۔ نشے کے عادی لوگ اچھی زندگی گزارنے کی بجائے تنگ دستی اور مصائب و مسائل کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جس سے معاشرے میں بدامنی، بداخلاقی، چوری اور قتل و غارت کی فضا جنم لیتی ہے۔ اکیسویں صدی میں آئس نامی نشے نے معاشروں میں جو تباہی مچائی ہے وہ قابل افسوس ہے۔ بد قسمتی سے یہ نشہ نوجوان تعلیم یافتہ لڑکے اور لڑکیاں کرتی ہیں۔ جو ایک قوم کا روشن مستقبل ہوتے ہیں۔ کیوں کہ قوموں کی ترقی اور زوال کا انحصار نئی نسل کے نوجوانوں پر ہوتا ہے۔ جب وہ کسی برے کام میں مبتلا ہو جائے تو معاشرہ خود بہ خود تباہ ہو جاتا ہے۔ انگریزوں کے آنے سے پہلے بھی ہندستان کے باشندے نشہ آور اشیا استعمال کرتے تھے۔ جن میں تمباکو، چرس اور سگار وغیرہ شامل تھے۔ لیکن برطانوی نو آباد کاروں نے چرٹ، سگریٹ اور شراب کی شکل میں ایسا نشہ عام کرایا، جو عام باشندوں کی تباہی کا سبب بنا۔ لہٰذا نذیر احمد نو آباد کاروں کے اس کلامیے کی نہ کھل کر مخالفت کرتے ہیں اور نہ مفاہمت۔ نہ وہ شراب کو حرام ٹھہراتے ہیں اور نہ حلال۔ بلکہ اسے وہ تذبذب کا شکار نظر آتے ہیں۔ ایک طرف وہ شراب کو جائز سمجھتے ہیں، دوسری طرف وہ ان کے نقصان کا ذکر کرتے ہیں لیکن شرعاً حرام نہیں کہتے۔ بلکہ شراب سے محبت اور نفرت کا جذبہ مرتکز حالت میں بیان کرتے ہیں:

> ”میں ایک ایسی دلیل پیش کرتا ہوں شراب خوری کی کثرت جو شخص اس کو مذہباً ممنوع نہ سمجھے اور وہ اعتدال کے ساتھ اس کا استعمال کرے تو مجھ کو اس پر طعن کرنے کا کوئی حق نہیں اور مجھ کو اس پر طعن کرنا بھی منظور نہیں۔۔۔۔۔۔ تمول کے اعتبار سے ہندوستانیوں کی ایسی حالت ہے کہ ان کو شراب خور بننے دیا جائے۔ جس سے آخر کار چوری، فضول خرچ، کاہل، عیاشی، چور ڈاکو اور انواع و اقسام کے امراضِ خبیث میں مبتلا ہو کر ایسی مصیبت مندانہ زندگی بسر کریں کہ عذاب ہوں اپنے حق میں اور سوسائٹی کے حق میں۔“(۱۸)

بہ حیثیت مسلمان ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام میں شراب حرام ہے اور یہ بات قرآن و حدیث سے بھی ثابت ہے۔ لیکن ڈپٹی نذیر احمد انگریزوں کے وفادار تھے۔ ذہنی، مذہبی اور مالی تینوں حوالوں سے وہ ان

کے غلام تھے۔ اس لیے انھوں نے کھل کر بات واضح نہیں کی بلکہ اعتدال سے کام لیا ہے۔

ج۔ ابن الوقت میں ثقافتی فرق کی نمائندگی:

سادہ الفاظ میں ثقافت سے مراد یہ ہے کہ ثقافت ان معلوم اقدار کے حوالے سے معلومات فراہم کرتی ہے، جس کا نسلی اور سماجی پس منظر ایک جیسا ہو۔ ثقافت ایک جیسے سماجی گروہ کی موروثی اقدار اور تصورات کا نام ہے۔ ثقافت صرف ایک خاص سماجی گروہ کو اپنی لپیٹ میں نہیں لیتی، اس لیے ہر انسان صرف ایک ہی ثقافت تک محدود نہیں ہوتا ہے۔ جب کہ آج کل تو عالم گیریت کی وجہ سے انسان بہ یک وقت کئی ثقافتوں کے اثرات قبول کرلیتا ہے۔ لہٰذا، ثقافت ایک متحرک چیز ہے اور یہ وقت کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم لوگ کیوں ثقافت کا حصہ بن جاتے ہیں؟ ثقافت کوئی ٹھوس چیز نہیں ہے، جس کو ہم آسانی سے دیکھیں اور سمجھیں، بلکہ علمِ بشریات میں ثقافت جمع اور تفریق کا عمل ہے۔ علمِ نفسیات میں یہ وہ حالت ہے، جس میں ہم سماجی اور ثقافتی وجود رکھتے ہیں، اس ثقافت کے ذریعے ہم ماضی اور حال میں اقوام، نسلوں اور باشندوں کے رسوم و روایات اور قبیلوں کی اقدار کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اکیسویں صدی میں دُنیا نے ایک گلوبل شکل اختیار کر لی۔ اس وجہ سے مختلف خطوں کے باشندے آپس میں ایک دوسرے کے بہت نزدیک ہو گئے ہیں، یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ ان باشندوں کا آپس میں لین دین، روابط، اٹھنا بیٹھنا، میل جول اور کاروبار مختلف ثقافتوں پر استوار ہے۔ ان وجوہات پر مختلف ثقافتیں ایک دوسرے کے ساتھ باہم خلط ملط ہو گئی ہیں۔ ان مختلف ثقافتوں کے باشندوں کے آپس میں معاملات، روایات اور طرزِ زندگی کو جاننے کے لیے ثقافتی فرق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ثقافتی فرق کے باوجود ایک ثقافت کو دوسری ثقافت سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ کیوں کہ ثقافتیں دیہاتوں میں پیدا ہوتی ہیں اور شہروں میں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح ماضی و حال ایک دوسرے سے پیوست اور جڑے ہوتے ہیں، اسی طرح مختلف ثقافتیں بھی ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتی ہیں، جو بعد میں ایک دوسرے کے ساتھ جڑی ہوئی نظر آتی ہیں۔ بہ قول ایڈورڈ سعید:

> "تاریخی و ثقافتی تجربات کس قدر بھونڈے انداز میں مخلوط ہیں کہ وہ کیسے اکثر متضاد تجربات اور اقالیم میں شریک ہوتے ہیں۔ آج ہندوستان یا الجیریا میں کون شخص بااعتماد انداز میں اپنے ماضی کے برطانوی یا فرانسیسی عنصر کو حال کی حقیقتوں سے الگ کر سکتا ہے؟ اور برطانیہ یا فرانس میں کون برطانوی لندن یا فرانسیسی پیرس کے گرد اس طرح ایک واضح دائرہ کھینچ سکتا ہے کہ ان دو سامراجی شہروں پر ہندوستان اور الجیریا کے

اثرات خارج ہو جائیں۔ کہا جا سکتا ہے۔"(۱۹)

ثقافتی تفریق میں مختلف عقائد، طرز عمل زبان کے استعمال اور خیالات کا اظہار نسلی امتیاز کے باشندوں کے لیے منفرد سمجھا جاتا ہے۔ جس کا تعلق کسی مخصوص قوم یا نسل سے ہوتا ہے۔ یہی ثقافتی تنوع مختلف ثقافتوں اور ان کے باشندوں کے درمیان ایک معیار ہے۔ جو مخلوط ثقافتوں میں فرق واضح کرتا ہے۔ جب کہ عالم گیریت مختلف ثقافتوں کو یکساں بنانے کا عمل ہے۔

فلسطینی ادیب اور تنقید نگار ایڈ ورڈ سعید کی یہ رائے اس حوالے سے اہم ہے۔ کہ دنیا کے مختلف خطوں، نسلوں، قبیلوں اور انسانوں کے مابین مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں۔ دراصل میں یہ رجحانات انسانی معاشروں اور انسانی گروہوں کے درمیان باہمی روابط اور تعلقات کافی حد تک محدود کر لیتے ہیں۔ اس لیے ماضی سے لے کر حال تک جو روابط قایم ہے۔ وہ تیسری دنیا کے لیے افسوس ناک کاوش ہے۔ لہذا مشرق پر مغربی اقدار اور برتری نے نو آبادیاتی دور میں ایک سائنسی اور عملی حقیقت کا درجہ حاصل کیا ہے۔ جس کی وجہ سے ہم مغرب کے طے شدہ قوانین کو مان لیتے ہیں اور اس کو خوشی سے قبول کر لیتے ہیں۔

دنیا کی تاریخ اور مورخوں کی تحریروں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مختلف قبیلے اور اقوام دنیا کے ایک خطے سے دوسرے خطے میں ہجرت کر کے وہاں آباد ہوتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں دو قبیلوں یا اقوام کی زندگی گزارنے کے طور طریقے اور رہن سہن ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں۔ اس عمل سے محکوم باشندوں کی ثقافت، لباس، زبان اور عادات و اطوار سب کچھ متاثر ہوتا ہے۔ جس طرح ہندوستان پر سولہویں صدی عیسوی میں مختلف مغربی اقوام کے باشندے آباد ہو گئے۔ تو انھوں نے ابتدا میں مقامی باشندوں کی زبان، لباس، خوراک اور رسم و رواج کو اپنانا شروع کیا۔ لیکن جب مغل حکومت کمزور ہو گئی تو ان مغربی اقوام نے موقع سے فائدہ اٹھایا اور ہندوستان خون ریز جنگ کا میدان بن گیا۔ قتل و غارت کا یہی سلسلہ جب پایہ تکمیل کو پہنچا تو اس کے بعد مقامی استعمار زدہ باشندوں اور استعمار کار انگریزوں کے درمیان آپس میں میل ملاپ شروع ہو گیا۔ جس کے اثر سے ثقافت، مذہب، روایات، عقائد اور اقدار بری طرح آپس میں شریک ہو گئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میل جول اور ملاپ کا یہ نتیجہ نکل آیا کہ ہندوستان میں استعمار کار انگریز قوم اور استعمار زدہ باشندوں کی پہچان مشکل ہو گئی۔ ڈاکٹر مبارک علی:

" اس کے نتیجہ میں عقائد بدلتے ہیں روایات بدلتی ہیں رسم ورواج بدلتے ہیں اور ان کے ساتھ ہی ایک نیا قومی مزاج بنتا ہے۔ یہ ایک ارتقائی عمل ہوتا ہے جو آہستہ آہستہ آگے کی جانب بڑھتا ہے۔"(۲۰)

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمار کاروں نے طویل عرصہ لگایا تھا۔ کیوں کہ جب ایک ثقافت دوسری پر اثرانداز ہوتی ہے تو اس میں کافی وقت لگتا ہے۔ لہٰذا ایک قوم کے باشندوں کی ثقافت اور روایات کو نیست ونابود کرنے کے لیے ذہن سازی کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔ استعمار زدہ باشندوں کی ذہنیت کو تبدیل کرنا ایک ذہنی حکمت عملی ہے۔ جس کے نتیجے میں ایک ثقافت دوسری ثقافت پر قربان ہوتی ہے۔ اس عمل سازی کی راہ میں جو ادارے اور روایات رکاوٹ بنتے ہیں، پہلے ان کو ختم کرنا ہو گا۔ زبان ایک قوم اور قبیلے کی پہچان ہوتی ہے۔ استعمار کاروں نے سازش کے طور پر اردو اور انگریزی کو ایک دوسرے میں خلط ملط کرنے کی شعوری کوشش شروع کی تھی۔ جس سے اثر سے مقامی باشندوں کی زبان اور ثقافت بری طرح متاثر ہوئی۔ اس آمیزش اور میل ملاپ کا جذبہ ڈپٹی نذیر احمد نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

" یہ مصیبت کس کے آگے روئیں کہ انگریزی عمل داری نے ہماری دولت، ثروت، رسم ورواج، لباس، وضع، طور طریقہ، تجارت، مذہب، علم، ہنر عزت، شرافت سب چیزوں پر پانی پھیرا ہی تھا، ایک زبان تھی اب اس کا بھی یہ حال ہے کہ ادھر انگریزوں نے عجز وناواقفیت کی وجہ سے اکھڑی اکھڑی، غلط نامربوط اردو بولنی شروع کی۔" (۲۱)

شناخت ایک قوم اور قبیلے کے باشندوں کی پہچان ہوتی ہے۔ اس لیے ہندوستان میں مسلمان قوم کو شروع ہی سے اپنی شناخت اور ثقافت برقرار رکھنے کا خیال تھا۔ اس احساس کی وجہ سے انھوں نے ہندو معاشرے میں ضم ہونے سے بچنے کی کوشش کی۔ حالاں کہ ہندوستان میں ہندو قوم کی اکثریت تھی۔ اس لیے مسلمان اپنی شناخت قایم رکھنے کے لیے آپس میں متحد رہتے تھے۔ جس کی وجہ سے اس معاشرے میں مسلمانوں کا اثر ورسوخ بڑھ گیا۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرے میں ایک نیا رجحان سامنے آیا۔ انگریز استعمار کار اقتدار میں آگئے تھے۔ جنگ آزادی میں مسلمان قوم انگریزوں کا نشانہ بنی۔ اس دور میں راسخ العقیدہ مسلمان یورپی ثقافت، تہذیب اور تعلیم حاصل کرنے سے انکاری تھے۔ کیوں کہ مسلمانوں کے اس

گروہ کا یہ خیال تھا کہ اگر وہ جدید مغربی تعلیم، زبان، ثقافت اور طرز زندگی کو اپنائیں گے، تو اس کے نتیجے میں وہ اپنی شناخت اور ثقافت کھو دیں گے۔ لیکن اس وقت سر سید احمد خان اور ان کے رفقائے کار نے استعمار زدہ اور گرے ہوئے مسلمان قوم میں جدید مغربی تہذیب و شناخت اپنانے کا پرچار شروع کیا۔ جس کی وجہ سے جو ثقافتی فرق تھا وہ متاثر ہو گیا۔ فرانز فینن نے اپنی کتاب "Black skin white masks" میں دوہری پہچان کا سراغ لگایا ہے کہ یہ فرق ذاتی شناخت کی آگہی، حقیقت اور انسانی وجدان پر مبنی ہے۔ فرانز فینن کے مطابق:

> " کیوں نہ ہم سادہ طریقے سے ایک دوسرے کو چھوئیں، ایک دوسرے کو محسوس کریں، کیوں نہ ایک دوسروں کی وضاحت خود کریں؟ اس مطالعے کے نتیجے میں چاہتا ہوں کہ ہر ایک کے کھلے شعور سے دنیا کو پہچان لیں"(۲۲)

پروفیسر بل اشرافٹ نے اپنی مرتب کردہ کتاب

"Post-Colonial Studies: The Key Concepts " میں ثقافتی تبدیلی کے حوالے سے ایک مثال پیش کی ہے:

> " لیکن مقامی دانش ور تو یہ سمجھتے ہیں کہ افکار کی کون سی شکلیں اور معلومات کے جدید طریقے ان پر کھل جاتے ہیں۔ زبان اور لباس نے جدلیاتی طور پر لوگوں کی تنظیم نو کی ہے۔ ثقافتی تفریق اور ثقافتی تغیرات ذہانت اور مستقل اصول جو نو آبادیاتی دور کے دوران محافظوں کی حیثیت سے کام کرتے تھے، اب وہ بھی انتہائی تبدیلیوں سے گزر رہے ہیں۔ ہم لوگوں کو اس اتار چڑھاؤ کی تحریک میں شامل ہونا چاہیے، جس کو وہ ایک شکل دے رہے ہیں۔"(۲۳)

دنیا کی تاریخ اس بات پر گواہ ہے، کہ دنیا کے کسی خطے یا ملک میں ایک معاشرہ، قوم یا گروہ صدیوں تک تنہا اور اکیلا نہیں رہ سکتا۔ اگرچہ قدیم دور سے دنیا کے بعض خطوں میں ایسی اقوام کی مثالیں موجود ہیں، جو ایک خاص خطے میں رہ رہے تھے۔ لیکن موسمی تبدیلی اور ضروریات زندگی کے مسائل کی وجہ سے وقت کے ساتھ ساتھ وہ بھی نقل مکانی پر مجبور ہو گئے۔ یہ قبیلے اپنے علاقوں سے نقل مکانی کر کے دوسرے وسیع اور زرخیز خطوں کی تلاش میں نکل پڑے، جہاں پر وہ آباد ہو گئے تو مقامی قبیلوں پر حملہ کر کے ان کو ہجرت کرنے

پر مجبور کرتے اور جورہ جاتے ان کو اپنا غلام بنا لیتے۔ صرف محکوم قوم کے باشندوں پر حملہ کرنا حاکم قوم کا مقصد نہیں ہوتا۔ بلکہ وہاں پر معاشی اور سماجی ضروریات کو پورا کرنا ان کا اولین مقصد ہوتا ہے۔ جب حاکم قوم محکوم قوم کے کھیتوں، زرخیز میدانوں اور وسائل پر قبضہ کر لیتی ہے تو اس کے بعد وہ مقامی محکوم باشندوں کی مزاحمت کو کچلنے کی کوشش کرتی ہے۔ تاکہ وہ حاکم قوم کی غلام بن جائے اور اس کے خلاف مقابلے اور مزاحمت کی ہمت نہ کرے۔ قابض قوم محکوم ملک کے باشندوں کو کم تر اور پس ماندہ تصور کرتی ہے اور اپنے آپ کو برتر، اعلا اور مہذب سمجھتی ہے۔ جب کہ محکوم اقوام کی روایات اور تہذیب و ثقافت کی ترقی کو حقارت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ تاکہ استعمار زدہ کی شناخت اور انفرادیت ختم ہو جائے۔ اس ایجنڈے کے تحت استعمار کار قوم کبھی استعمار زدہ قوم کی رنگ و نسل کا مذاق اڑاتی ہے اور کبھی ان کی ذہنی اور جسمانی کمزوریوں کو تنقید کا نشانہ بناتی ہے۔ صرف یہ نہیں بلکہ استعمار زدہ باشندوں کی عادت و اطوار اور لباس کو بھی حقارت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ لباس انسان کی ثقافت اور پہچان ہوتی ہے۔ دنیا بھر میں مختلف اقوام پائی جاتی ہیں، جو مختلف نسلوں اور قبیلوں میں بٹ گئی ہیں۔ حالاں کہ وہ تمام اقوام ایک حوا اور آدم کی اولاد ہیں۔ لیکن جغرافیائی حدود کے باوجود اس کی پہچان کا بڑا ذریعہ اس کا لباس اور ثقافت ہے۔ ایک عربی کہاوت ہے کہ "الناس باللباس" یعنی کہ "انسان کی پہچان اس کے لباس سے ہوتی ہے" انسان کی شخصیت صرف جسمانی ڈھانچے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ یہ ذہنی برتاؤ شخصی رویوں اور اوصاف کا مجموعہ ہے۔ جس میں انسان کے لباس کو بھی اہمیت حاصل ہے۔ جس کے توسط سے ہم اس کی شخصیت اور ثقافت کا اندازہ لگا سکتے ہیں مثلاً یورپی اقوام زیادہ تر پینٹ شرٹ استعمال کرتی ہیں، جب کہ برصغیر کے باشندے سادہ شلوار اور قمیص استعمال کرتے ہیں۔ جس سے ان کی تہذیب و ثقافت کی پہچان ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ مختلف قبیلوں اور نسلوں کے مابین ثقافتی فرق کا اہم حوالہ ہے۔ جب ہندوستان پر برطانوی استعمار کار قابض ہو گئے، تو انھوں نے اپنے آپ کو برتر اور مہذب سمجھا۔ جب کہ مقامی استعمار زدہ قوم کی ثقافت اور تہذیب کا مذاق اڑانا شروع کیا۔ استعمار کاروں کے اس حربے سے استعمار زدہ تنگ آ جاتے ہیں اس کی وجہ سے وہ استعمار کاروں کی لباس اور ثقافت اپنانے کا سہارا لینا شروع کرتا ہے۔ جس کے نتیجے میں استعمار زدہ کی ثقافتی پہچان زوال پذیر ہو جاتی ہے۔ ناول میں مسٹر نوبل صاحب ابن الوقت کو مقامی لباس کی بجائے مغربی لباس اپنانے کی تلقین کرتا ہے کہ:

"ایک کپڑے ہم لوگ پہنتے ہیں کہ برسوں پھٹنے کا نام نہیں لیتے اور ایک کپڑے یہ ہیں کہ پہنے اور کھسکے۔ ایسے نازک اور مہین کپڑے عورتوں کی زیب و زینت کے لیے زیادہ مناسب ہیں۔۔۔۔ ہندوستانیوں کا لباس ان کی کاہل اور آسائش طلبی کی دلیل ہے۔ میں دیکھتا ہوں تو اس لباس میں چستی اور چالا کی باقی نہیں رہ سکتی۔" (۲۴)

برطانوی استعمار کار اپنے آپ کو سیاسی، سماجی اور تہذیبی طور پر استعمار زدہ باشندوں سے برتر اور مہذب سمجھتے تھے۔ اس وجہ سے انھوں نے ہندوستان کی مقامی ثقافت اور روایات پر حملے کرنا شروع کیے۔ مقامی لوگوں کے کھانے پینے اور عادات و اطوار کے طریقوں کو حقارت کی نظر سے دیکھا اور ان کا مذاق اڑایا۔ جس کے نتیجے میں مغربی کھانے اور مغربی طریقے رائج کیے۔ لہٰذا استعمار کاروں کی ثقافت غالب ہو گئی اور مقامی ثقافت مغلوبیت کا شکار ہو گئی۔ انگریزوں نے اپنی تحریروں اور ثقافت کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ ہندوستانی بندروں کی طرح ہیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ہیں اور بندروں کی طرح کھانے میں ہاتھ ڈال کر کھانا کھاتے ہیں۔ وہ یہ طنز کرتے تھے کہ ہندوستانیوں میں کوئی تمیز اور تہذیب نہیں ہے۔ بہ قول ایڈورڈ سعید:

"کلچر ہی در اصل ہم میں اور ان میں فرق پیدا کرتا ہے ...... کلچر سے صرف ہم اپنی شناخت کرتے ہیں بلکہ اس بات میں بھی شرکت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم دوسروں سے مختلف ہیں۔"(۲۵)

انسان اشرف المخلوقات ہے۔ جس کی بنا پر وہ تمام مخلوق میں ممتاز اور منفرد حیثیت کا مالک ہے۔ انسان کی زندگی ایک خاص ضابطے اور پرورش کی متقاضی ہے۔ مختلف مذاہب میں اس کے متعلق وعظ و نصیحت کی باتیں موجود ہے۔ جس میں اخلاقیات کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اخلاقیات بنیادی طور پر فلسفے کی ایک شاخ ہے۔ اخلاقی علم انسانی عمل اور کردار کو پرکھتا ہے اور پرکھنے کا پیمانہ ان کی اچھی اور بری عادات ہیں اس لیے اخلاقیات میں کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے اور چال چلن کا بھی بڑا عمل دخل ہے۔ چوں کہ کھانا پینا انسانی زندگی کا اہم جزو ہے، اس لیے اس سلسلے میں انسان کچھ آداب کا بھی پابند کیا گیا ہے۔ جس کا تعلق مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں سے ہے۔ یورپی اقوام کے باشندوں کا کھانا پینا اور اٹھنا بیٹھنا مشرقی روایات کے برعکس ہے۔ وہ کھانے

کے لیے دستر خوان کی بجائے میز کا استعمال کرتا ہے۔ ہاتھوں کی بجائے وہ چمچ سے چیزیں کھاتے ہیں۔ ناول میں مصنف نے ابن الوقت کے کردار کو طنز کا نشانہ بنایا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ جدید دور کے تقاضوں سے ناواقف ہے۔ جس کی وجہ سے ان کو انگریزی کھانے پینے کا طریقہ بھی نہیں آتا۔

> " اس نے بے تمیزی سی بے تمیزی کی؛ دائیں ہاتھ میں کانٹا لیا تو بائیں ہاتھ چھری پھر نوبل صاحب کے بتانے سے کانٹا بائیں میں لیا تو چھری کو اس زور سے کانٹے پر ریت دیا کہ ساری چھری کی ساری باڑھ جھڑ پڑی۔ خدمت کار نے میز پر سے دوسری چھری اٹھا کر دی۔ شاید آلو ہی تھا کہ اس کو کاٹنے لگے تو اچھل کر، بری خیر ہوگئی کہ ٹیبل کلاتو (دستر خوان) پر گرا۔ پھر جب کسی چیز کو کانٹے میں پرو کر منہ میں لے جاتا چاہتا، ہمیشہ نشانہ خطا کرتا۔۔۔۔۔ کوئی لقمہ منہ میں نہیں لیے جا سکتا۔۔۔۔ تمام کھانے میں کوئی چھ یا سات رکابیاں بدلی گئیں مگر اس بندہ خدا نے چھری کانٹا ہاتھ سے نہ چھوڑا، جب تک خدمت گار نے منہ پھوڑ پھوڑ کر نہیں مانگا۔"(۲۶)

ہندوستانیوں کو کھانے پینے کا طریقہ بھی نہیں آتا۔ انھیں انسانوں کی بجائے بندر و وحشی اور مہذب تصور کرنا اور پھر یہ رائے پیش کرنا، کہ استعمار کاروں کو ہندوستانیوں کے عادات و اطوار کھانے پینے کے طریقے اور ثقافت کے متعلق رائے قایم کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس نمائندگی سے یہ آرا سامنے آتی ہیں کہ استعمار کاروں نے ایک طرف مقامی ثقافت کو کمتر تصور کیا اور اسے نیست و نابود کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو دوسری طرف وہ اپنی ثقافت کو پروموٹ کرنے کے خواہاں ہے، جو ایک استعماری حربہ ہے۔ جس کے ذریعے مقامی ثقافت مغلوب ہوتی جا رہی ہے۔ مشرقی ممالک میں ثقافتی بحران کا یہ سلسلہ اکیسویں صدی میں زور و شور سے شروع ہے۔ پاکستان میں شادی بیاہ کی تقریبات کے لیے شادی ہال کا سسٹم روز بہ روز بڑھ رہا ہے۔ جس کے نتیجے میں مغربی اور عالم گیر ثقافت کو فروغ ملتا ہے اور مقامی ثقافتیں اجڑ رہی ہیں۔

استعمار کار استعماری نظام کو تقویت دینے کے لیے استعمار زدہ باشندوں کے ذہنی رویوں کو تبدیل کرتا ہے؛ جس کے ذریعے استعماری نظام بتدریج قایم ہوتا ہے۔ چوں کہ نو آبادیاتی نظام دو دنیاؤں پر مبنی ہوتا ہے۔ اس پورے نظام کا دار و مدار استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں پر قایم ہوتا ہے۔ ان دونوں دنیاؤں میں استعمار

کار اپنے آپ کو استعمار زدہ سے برتر اور مہذب سمجھتے ہیں۔ اور محکوموں کو کم تر اور غیر مہذب سمجھتے ہیں۔ مغربی کلچر میں سفید فام اور کالے کے درمیان اونچ نیچ اور تعصبات کی ایک حد قایم ہے۔ جس کے مطابق وہ لوگ مشرقی باشندوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ کہ یہ غیر مہذب ہے، وحشی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ جب کہ اس کے مقابلے میں سفید فام باشندے پاکیزگی، انصاف، معصومیت اور برتری کے مالک ہے۔ یہ وہ تعصبات ہیں، جن کو استعمار کاروں نے نو آبادیاتی نظام پھیلانے میں بہ طور ہتھیار استعمال کیا ہے۔ اس برتری اور ثقافتی فرق کے حوالے سے فرانز فینن "The wretched of Earth" میں لکھتا ہے:

" آپ امیر ہیں اس لیے کہ آپ سفید ہیں ۔ آپ سفید ہیں اس لیے کہ آپ امیر ہیں۔"(۲۷)

فرانز فینن یک رخی معاشرے کی ایک سیدھے خیال یا نظریے کی پیروی کرتے ہوئے دیکھا جا سکتا ہے۔ جس میں ثقافتی فرق کی کھائیاں عیاں ہو جاتی ہیں۔ مصالحت کا جو استعارہ ہم دوسروں کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔ وہ بھی ثقافتی فرق کی وجہ سے پایا جاتا ہے ۔ ثقافتی فرق کا علم لازمی طور پر دوسروں کے لیے پیش گوئی بن جاتا ہے۔ یہ فرق اور اختلاف مخصوص ثقافتی جگہ کا تصور بن جاتا ہے۔ نوبل صاحب ابن الوقت سے جو تبصرہ کرتا ہے اس کے ذریعے وہ دیسی اور پردیسی ثقافت میں فرق واضح کرتا ہے کہ ہم مغربی لوگ اونچے بنگلوں اور کھلے شہروں میں رہتے ہیں۔ جب کہ آپ لوگ تنگ گلیوں اور ایسے گھروں میں زندگی بسر کرتے ہیں ۔ جس میں بہت بڑا فرق ہے جو ہماری ثقافت اور تہذیب کے برابری نہیں کر سکتے۔ غدر کے دوران ابن الوقت نے مسٹر نوبل کی جان بچائی تھی۔ انھوں نے اپنے گھر میں پناہ دی تھی۔ اس کے باوجود وہ ابن الوقت کو غیر یعنی (Other) سمجھتا ہے۔ اور اس کو اپنی ثقافت اور شناخت میں ضم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس موقف کو پورا کرنے کے لیے مسٹر نوبل ابن الوقت کے سامنے یہ آرا پیش کرتا ہے؛

" ہم لوگ ہمیشہ بیرون شہر، کھلے ہوئے مکانوں میں رہنا پسند کرتے ہیں اور ہم لوگوں کی نشت و برخاست اور طرز ماند بود بھی مختلف ہے۔۔۔۔۔ پھر سوچا کہ آپ ان لوگوں سے ملنے کے لیے تیار نہیں ہیں، ناحق شرمندگی ہوگی۔ اول تو آپ کا مکان ایسی

گلیوں میں واقع ہے کہ وہاں تک بگھی جا نہیں سکتی، پھر گلیاں تنگ اور ناصاف کہ کوئی صاحب لوگ ایسی پیچ در پیچ جگہ جانا پسند نہیں کر سکتا۔(۲۸)

ثقافتوں کے مطالعے میں ایک اہم اور معیاری موضوع استعمار کار اور استعمار زدہ کے تعلقات اور اختیارات مجموعہ ہے۔ جنھیں بر تر، اعلیٰ اور اثر ورسوخ کے نام سے قایم رکھا جاتا ہے۔ مغربی استعمار کار اپنی طاقت کے ذریعے استعمار زدہ ثقافتوں کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جو مابعد نو آبادیاتی مطالعے کے مفہوم میں ایک اہم نکتہ ہے۔ جس کے ذریعے ہمیں مغرب اور غیر مغرب کے درمیان طاقت اور اقتدار میں متواتر عدم مساوات کو بھی مد نظر رکھنا ہو گا۔ استعمار کار اور استعمار زدہ کا تعلق ایک ثقافت کی بجائے کئی ثقافتوں پر استوار ہوتا ہے۔ ان ثقافتوں کے باشندوں کے مابین سماجی، نفسیاتی اور ثقافتی تضادات پائے جاتے ہیں۔ جس کے اثر سے مقامی روایات رو بہ زوال ہوتی ہیں اور نئی ثقافت جنم لیتی ہے۔ استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے معاشروں میں یہ تنوع اور ٹکراؤ جاری وساری رہتا ہے۔ جس کے نتیجے میں نئی جہات، رجحانات اور جدید خیالات جنم لیتے ہیں۔ ان کے بدلے میں فرسودہ روایات ختم ہو جاتی ہیں۔ استعمار زدہ معاشروں میں یہ عمل لاشعوری طور پر نہیں ہوتا بلکہ استعمار کار یہ کام شعوری طور پر کرتا ہے۔ اس صورت حال میں ان معاشروں کے درمیان تہذیبی اور ثقافتی رویوں میں لچک پیدا ہوتی ہے، آپس میں میل جول، نفرت، محبت اور رواداری کی فضا قایم ہوتی ہے۔ جس سے مقامی ثقافت میں کر اس کلچر کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے اس معاشرے کے باشندوں کو نئے مسائل اور چیلنجز کا سامنا ہوتا ہے۔ جسے "Cultural conflict" کہا جاتا ہے۔ جس سے استعمار زدہ معاشرے میں مختلف طبقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس میں بعض روشن خیال باشندے (Assimilation) "امتزاج" کے عمل کو اپناتے ہیں۔ اس عمل کے ذریعے استعمار زدہ باشندے اپنی ثقافت کی بجائے استعمار کاروں کی ثقافت کو اپنا لیتے ہیں۔ اسی طرح استعمار کار بھی استعمار زدہ کی ثقافت کی بعض خوبیاں قبول کر لیتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں یہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے میں گھل مل جاتی ہیں، ڈاکٹر ناصر عباس نیر کے نزدیک:

" استعماری شناختوں کا اجارہ اس وقت تک ممکن ہوتا ہے جب مقامی باشندے اپنے محکوم ہونے کو اپنی شناخت کے طور پر تسلیم کر لیں یعنی یورپیوں کو اپنا آقا ماننے لگیں"

(۲۹)

برصغیر پاک و ہند میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی متنوع ثقافتی تاریخ کی بڑی تبدیلی ہے۔ جس کے بعد مقامی معاشرے کو متعدد ثقافتی تسلط کا سامنا ہوا۔ مغرب اور مشرق دونوں ثقافتوں میں مذہب، عقائد، لباس، روایات، اقدار اور زندگی گزارنے کے دیگر طریقوں میں بہت فرق ہے۔ ان تبدیلیوں کا جنگ آزادی کے بعد مقامی ہندوستان کے نوجوان طبقے پر سنگین اثر ہوا۔ عہد حاضر میں ثقافتی مطالعے کے نتیجے میں یہ پتہ چلا کہ دوہری ذہنیت اور استعمار کاروں کی تقلید سے مقامی ثقافت کے مثبت پہلو کو ختم کیا گیا۔ اس موقع سے استعمار کار خوب فائدہ اٹھاتا ہے اور اپنی ثقافت کو پروان چڑھانے کے لیے کوشاں ہوتا ہے۔ استعمار کاروں کی ثقافت کو اپنانا اور تسلیم کرنا طاقت کا کھیل ہے۔ جس کے اثر سے استعمار زدہ کے خیالات اور تصورات تبدیل ہو جاتے ہیں۔ جو بغیر کسی دباؤ کے استعمار کاروں کے طور طریقے اور شناخت کو قبول کرنے پر آمادہ ہوتا ہے۔ ناول میں ابن الوقت کے علاوہ دوسرے مقامی باشندے انگریز استعمار کاروں سے تعلقات رکھتے ہیں۔ لیکن وہ اپنی ثقافت اور روایات کو نہیں چھوڑتے۔ جس سے ان کا ثقافتی فرق قایم رہتا ہے۔ اس کے برعکس ابن الوقت مقامی ثقافت کو کم تر تصور کرتا ہے۔ اپنی ثقافت کو داؤ پر لگاتا ہے اور استعمار کاروں کی ثقافت کو اپنالیتا ہے۔ جس سے ان کی شناخت اور پہچان ختم ہو جاتی ہے۔

" راجہ، بابو، نواب، بڑے بڑے عہدہ دار انگریزوں سے ملنے کی سبھی کو ضرورت واقع ہوتی رہتی تھی مگر اپنے ہندوستانی قاعدہ سے ملتے تھے: سر پر پگڑی، شملہ، عمامہ، گلے میں قبا، چغہ، جاڑا ہوا تو اوپر سے شالی رومال، اندر کمر بندھی ہوئی۔"(۳۰)

مقامی باشندوں کے برعکس مصنف نے ابن اوقت کی تبدیلی کا خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

" غرض تبدیل وضع سے ایک ہی مہینے کے اندر اندر طاہر اسلام کا کوئی اثر ابن الوقت اور اس کے متعلقات میں باقی نہ تھا۔ اگر کوئی انجان آدمی ابن الوقت کی کھوٹی میں جا کھڑا ہوتا، ہرگز نہ پہچان سکتا تھا کہ اس میں کوئی انگریز رہتا ہے یا ہندوستانی۔" (۳۱)

گائتری چکر وتری اسپیوک (۱۹۴۲ء) بھی مابعد نو آبادیاتی تنقید نگار عورت ہے۔ اس کا تعلق بھی ہندوستان سے ہے۔ تانثیت کے حوالے سے ان کے مضامین خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ انھوں نے اپنے بعض مضامین میں مقامی ہندوستان کے استعمار زدہ خواتین کا جائزہ لیا ہے۔ اسپیوک نے مظلوم ہندوستانی مرد و خواتین کو اپنا موضوع بنایا ہے۔ جس میں وہ استعماریت کی تاریخ کو دوبارہ تشکیل دیتی ہے اور سامراج کے متن میں مقامی باشندوں کی حیثیت کے خاتمے پر احتجاج کرتے ہوئے نظر آتی ہے۔ گائتری اسپیوک موثر طریقے سے برطانوی استعماریت اور راج کے خلاف ہندوستان کی دوسو سالہ جدوجہد میں درج مقامی ایجنسی کے شواہد پیش کرتی ہے۔ ان مباحث کا وہ سختی سے حوالہ دیتی ہے:

> ''ہم ایک جیسی خوراک کھاتے تھے۔ ایک ساتھ سو جاتے، ایک ہی دریا میں نہاتے، جب میں چلتا تھا تو میں سوچا کرتا تھا کہ میں تیا(Tia) کے ساتھ رہتا تھا۔ میں اسے پسند کرتی تھی جب میں اس کے نزدیک پہنچا۔ تو میں نے اس کے ہاتھ میں چکرا ہوا پتھر دیکھا، اس کے چہرے کو توڑتے ہوئے دیکھا۔ تو وہ چیخنے لگی۔ ہم نے اپنے چہروں پر ایک دوسرے کا خون گھورا، اس کے آنسو بہتے تھے۔ جیسے میں اپنے آپ کو لگے ہوئے شیشے کی طرح تیا(Tia) کے ساتھ دیکھ رہا ہوں۔'' (۳۲)

اس اقتباس میں گائتری اسپیوک ایک نو آباد کار سفید فام باشندے اور کالے استعمار زدہ غلام کے درمیان قربت اور نفرت کا جذبہ پیش کرتی ہے۔ جس میں سفید فام اپنے آپ کو برتر اور کالے غلام کو کم تر سمجھتا ہے۔ حالاں کہ دونوں کا رہنا اور اٹھنا بیٹھنا ایک ساتھ ہے۔ دراصل یہ وہ نو آبادیاتی کلامیہ ہے جس کے ذریعے معاشرے کے اندر حاکم اور محکوم باشندوں کے درمیان فرق واضح ہوتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اپنی تصنیف "شرق شناسی" میں سب سے پہلے دوسروں کے بارے میں یعنی مغرب والوں کے تاثرات اور احساسات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ ایڈورڈ سعید کے نزدیک:

> "فی الواقع اور تاریخی طور پر ایک قسم کے انسانوں اور دوسری قسم کے انسانوں میں فرق اور امتیاز اور ان کی اہمیت کو مفاد اور ضرورت کے تحت زور دے کر انسانوں پر تھوپ دیا جاتا ہے اور یہ مفادات اور اس کے مقاصد خاص طور پر قابلِ تعریف نہیں ہوتے۔ جب کوئی محقق اپنے تجزیہ اور تحقیق کی ابتدا اور انتہا کے لیے مشرق / مشرقی اور مغرب / مغربی کی تقسیم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔۔۔ تو نتیجہ عام طور پر تفریق کے دو

متضاد رجحانات ہوتے ہیں۔ مشرق زیادہ مشرق ہو جاتا ہے اور مغرب زیادہ مغرب ہو جاتا ہے۔"(۳۳)

ادبی تنقید اور تصورات میں ہومی کے بھابھا ایڈورڈ سعید اور فرانز فینن سے متاثر تھے، اس لیے جدید تنقیدی مباحث میں کثیر الثقافتی بحث چھیڑنے اور تسلیم کرنے کے بعد اس نظریے نے ادبی دنیا میں باقاعدہ شہرت حاصل کر لی ہے۔ نو آبادیاتی شناخت جو مغرب کی سابقہ نو آبادیات کے طور پر ابھر رہی ہے، اس وجہ سے یہ تصور مشرقی و مغربی دنیا کا دوبارہ طول و عرض کرنے اور دوبارہ سر انجام دینے پر مشتمل ہے۔ نو آبادیاتی دور کے بعد پیدا ہونے والی شناختیں علاقائی حدود یا ثقافتی حدود کے مطابق نہیں ہیں۔ جس کی وجہ سے دونوں دنیاؤں کے درمیان تناسب کا ہونا بھی ناممکن ہے۔ کیوں کہ ثقافتی شناخت دو مختلف گروہوں اور نسلوں کے درمیان ایک حد کا نام ہے۔ نو آبادیاتی انتشار کے بعد ثقافت کا یہی مسئلہ نو آباد کار اور نو آبادیاتی باشندوں کے درمیان تیسری دنیا کو تقویت بخشتا ہے۔ اس تیسری دنیا کے لیے ہومی کے بھابھا نے "Third Space" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ناول میں ثقافتی فرق کا نمائندہ کردار حجۃ الاسلام ہے۔ وہ بھی انگریز حکومت میں ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر فائز ہے۔ لیکن مغربیت اپنانے کی بجائے وہ مشرقی اقدار کا درس دیتا ہے۔ جب ابن الوقت اور حجۃ الاسلام کے مابین مذہب، تعقل پسندی، سائنسی ایجادات، وبا اور تقدیر و تدبیر کی بحث چھڑ جاتی ہے، تو ان مکالموں میں حجۃ لاسلام مغربی ڈسکورس کی بجائے مشرقی اور روایتی ڈسکورس پر زور دے کر معرکہ آرائی سے گریز کرتا ہے۔ حجۃ الاسلام یہ ثابت اور واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہم ہندوستانی باشندے ہیں، ہماری روایات اور عقائد مغرب والوں سے سراسر مختلف ہیں۔ جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناول میں ثقافتی فرق کا نمائندہ کردار حجۃ السلام ہے۔ وہ مشرقی طرز زندگی کا درس دیتے ہوئے ابن الوقت سے یوں مخاطب ہوتا ہے:

"حجرے میں میری چارپائی بچھی رہتی ہے، چارپائی کے آگے اتنی جگہ ہے کہ فراغت سے پانچ چھ اور ذرا تنگی سے سات آٹھ آدمی بیٹھ سکتے ہیں لوگوں سے ملنا جلنا، لکھنا پڑھنا، کھانا پینا، نماز پڑھنا، غرض میں اکثر ضرورتوں کے لیے وہی ایک حجرہ کفایت کرتا ہوں۔"(۳۴)

ثقافتی فرق ایک قوم کے باشندوں کی پہچان ہے جس سے ان کے اٹھنے بیٹھنے، عادات و اطوار اور رسم و رواج کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن استعمار کاروں کے آنے سے ہندوستان کی مقامی ثقافت اور روایات ہر حوالے سے

متاثر ہوئیں اور یہ عمل ابھی تک جاری ہے۔ ابن الوقت لباس کے علاوہ مقامی ثقافت کو بھی نظر انداز کرتا ہے اور انگریزوں کی طرح رہایش کے لیے ایک بنگلہ کرایہ پر خرید تا ہے جس میں وہ انگریزوں کی طرح رہتا ہے۔

د۔ تصور مخلوطیت اور ابن الوقت:

مابعد نو آبادیاتی کلامیے میں مخلوطیت ایک مرکزی خیال ہے۔ جو نو آبادیات میں مختلف نسلوں اور شناختوں کے تصورات سے وجود میں آتا ہے۔ ادبی تنقید میں مخلوطیت کا تصور ہومی کے بھابھانے اپنی کتاب (The location of Culture) میں اس کی وضاحت کی ہے۔ انھوں نے فرانز فینن کی تحلیل نفسی کے نظریے پر روشنی ڈالی ہے۔ جس کے تحت نو آبادیاتی کلامیے کے اثرات کا ایک دوسرے پر جائزہ لیا ہے۔ اس حوالے سے ایڈورڈ سعید کا یہ قول اہمیت کا حامل ہے کہ:

> ” میں نے مغرب اور مشرق کے مابین قریبی بلکہ بہت قریبی اور بھرپور تعلق دریافت کیا۔ یہ تجربہ مغرب و مشرق سے ٹکراؤ کا گہرا اور مستقل احساس تھا۔ مغرب اور مشرق کا درمیانی سرحد کا تصور، ذہنوں میں کم تری اور طاقت کے تصور کے مختلف مزاج، مشرق پر کام کی حدود اور وسعت ہی مشرق کی خصوصیات ہیں۔ جنھوں نے مرضی کے تصور پیدا کیے۔“ (۳۵)

نو آبادیاتی فن پاروں میں مخلوطیت سے مراد استعمار کاروں اور استعمار زدہ کی ثقافتوں میں کسی بھی میل ملاپ کے اختلاط کا عمل ہے ناول ابن الوقت میں مسٹر نوبل صاحب اپنے مکالموں کے ذریعے یہ کوشش کرتا ہے۔ کہ ابن الوقت کو وہ اپنی لباس، روایات اور ثقافت کی طرف راغب کرے۔ برطانوی استعمار کاروں نے انیسویں صدی کے اوائل میں بہت تاکید سے اس بات کو دہرایا تھا کہ کیسے استعمار زدہ باشندے عیسائی مذہب کو اپنائیں۔ اس کے لباس اور عادات و اطوار کو بھی اپنایا جائے۔ ہومی کے بھابھانے اپنے مضمون ” Sign taken for wonders“ کی شروعات ہندوستان کے شہر دلی میں انگریزی بائبل کے پڑھنے اور اس کی تعلیم حاصل کرنے سے کرتا ہے کہ ہندوستان میں عیسائی مشنریز پر مقامی استعمارزدہ باشندوں کے سامنے بائبل کی تشریح اور تعبیر کس طریقے سے کرنا ہے اور کس طریقے سے وہ استعمار زدہ باشندوں کو عیسائی مذہب کی طرف

راغب کرنے کی کوشش کرتا ہے؟ ابتدا میں جب برطانوی استعمار کار تاجروں کے روپ میں ہندوستان میں داخل ہوئے تو انھوں نے اپنا استحکام بڑھانے کے لیے مقامی ہندوستان کی تہذیب و ثقافت کو اپنایا اور وہ مقامی باشندوں سے گھل مل کر رہتے تھے۔ اس اثر سے یہاں کے عادات، طرز معاشرت، رہن سہن اور لباس کو اپنایا۔ اس عبوری دور میں استعمار کار اقتدار کی بجائے اقلیت میں تھے۔ جس کی وجہ سے وہ قومی اور تہذیبی برتری کے تصور میں مبتلا نہیں تھے۔ اس دور میں ان کے ذہنوں میں نہ نسلی فوقیت کی باتیں تھیں اور نہ ہی وہ مقامی باشندوں سے نفرت رکھتے تھے اور نہ ایک خاص فاصلہ پر رہتے تھے۔ بلکہ مقامی باشندوں کے ساتھ ایک پلیٹ فارم پر زندگی گزارتے تھے۔ سترھویں صدی سے لے کر اٹھارویں صدی کے آخر تک برطانوی استعمار کار مقامی ہندوستان کی ثقافت کا حصہ تھے۔ یہاں تک کہ عیسائی انگریز اور مسلمان باشندے ایک دوسرے کے ساتھ شادی بھی کرتے تھے۔ ایک انگریز فوج کرنل گارڈنر نے خود ایک مسلمان خاتون سے شادی کی تھی۔ جس کے حوالے سے وہ ایک خط میں لکھتا ہے۔

> " ایک مسلمان خاتون اور عیسائی کی شادی جو قاضی کے ذریعہ ہوتی ہے، وہ اس ملک میں اس قدر قانونی ہے، جس قدر کہ یہ رسم کلکتہ کے بشپ کے ذریعہ ادا کی جائے۔"
> (۳۶)

یہ وہ حوالے ہیں جس کے عمل سے دو ثقافتیں ایک دوسرے میں مخلوط ہو جاتی ہیں۔ جب ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں نوبل صاحب زخمی ہو جاتا ہے۔ ابن الوقت اور اس کے وفادار جانثار اس کی لاش مردوں کے ڈھیر سے نکالتے ہیں اور چپکے چپکے اپنے گھر میں لے آتے ہیں۔ صحت یابی تک مسٹر نوبل ابن الوقت کے گھر میں آرام کرتا ہے۔ وہ ان کی پٹی کا کام خود سر انجام دیتا ہے۔ اسی دوران نوبل صاحب ہندوستانی کھانے بہت شوق سے کھاتے ہیں۔ عین اسی طرح ابن الوقت بھی ان کے ساتھ شریک کھانا کھاتا ہے۔ کھانے پینے کی اشیاء میں کوئی تمیز نہیں کرتا۔ اس عرصے میں نوبل صاحب انگریزی لباس کی بجائے مقامی ہندوستانیوں کا لباس استعمال کرتا ہے۔ ان کی شکل و صورت بھی اس طرح تھی کہ کسی کو گمان بھی نہیں ہوتا کہ یہ گورا ہے۔ بلکہ اس لباس میں وہ ہندوستانی معلوم ہوتا تھا۔ میل ملاپ کے اس اثر سے دونوں ثقافتیں آپس میں مخلوط ہو جاتی ہیں:

> "نوبل صاحب جب تک ابن الوقت کے گھر رہے ہندوستانی لباس پہنتے اور وہ ایسے جامہ زیب آدمی تھے کہ ہندوستانی کپڑوں میں بہت ہی بھلے معلوم ہوتے تھے۔۔۔۔نوبل صاحب نے صرف اتنی ہی احتیاط کی کہ چادر سے اپنا منہ چھپالیا، جیسے کسی کی آنکھیں دکھتی ہوں۔" (۳۷)

ہومی کے بھابھا یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ نوآبادیاتی کلامیے نے ان دونوں اصطلاحات، مادری ثقافت اور اجنبی ثقافت کو آسانی سے پیش نہیں کیا، بلکہ اس کے برعکس استعمار کار نے ان دونوں ثقافتوں سے کی فضا اور ماحول کو پیدا کیا ہے۔ جن میں شناخت کا اتار چڑھاؤ صرف نامکمل اور اکیلا نہیں ہے بلکہ وہ نوآبادکار اور نوآبادیاتی ثقافتوں کے درمیان حزب اختلاف کی جگہ کو مزید تقویت بخشتا ہے۔ دوسرے پن(Otherness) اور تفرقے کا مقام ایک دوسری ثقافت کے مابین ہمیشہ مخالفت پر استوار ہوتا ہے۔ اس کا روپ ہمیشہ اذیت پسندی، منتقلی اور توڑنے پر قایم ہوتا ہے، جو وقت کے ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔

مخلوطیت نوآبادیاتی طاقت کی پیداواری صلاحیت ہے، اس کی بدلتی ہوئی قوتوں اور استحکام کی علامت ہے۔ یہ نامزدگی کے ذریعہ تسلط کی حکمت عملی کو الٹ دینے کا نام ہے یعنی (امتیازی شناختوں کی تیاری جو خالص اتھارٹی کی اصل شناخت کو تلاش کرتی ہے) جس کی وجہ سے استعمارزدہ معاشروں میں استعمار کاروں کے امتیازی سلوک کو اقتدار اور برتری کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ جنگ آزادی کے بعد استعمار کاروں نے مسلمانوں کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ کیوں کہ ہندو قوم شروع ہی سے انگریزوں کی وفادار تھی۔ انھوں نے جدید مغربی تعلیم اور ثقافت میں اپنے آپ کو رنگ دیا۔ جب کہ مسلمان قوم تبدیلی کے اس عمل سے بے حد متاثر ہوگئی کیوں کہ مسلمانوں کے دور حکومت میں علماء بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ جیسے مفتی، قاضی، مولوی، خطیب اور صدر وغیرہ۔ لیکن جب ہندوستان میں برطانوی سیکولر نظام رائج ہوا تو علماء گروہ کے منصب پر وکیل اور ججز فائز ہوگئے۔ اس افراتفری کے دور میں سرسید نے انگریزوں اور مسلمان قوم کے درمیان سیاسی، مذہبی، ثقافتی اور تعلیمی حوالوں سے مفاہمت کی تحریک شروع کی۔ دونوں قوموں کے درمیان جو رکاوٹیں اور نفرتیں تھیں، انھوں نے اس کو ختم کرنے پر زور دیا۔ کیوں کہ اب مسلمانوں کا واسطہ برطانوی انگریزوں سے تھا۔ جن کی ثقافت، تہذیب اور عقائد مسلمانوں سے مختلف تھے۔ اس وجہ سے سرسید نے یورپ کی سائنسی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی ترقی کو قبول کرنے پر زور دیا۔ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ اسلام ایک ہمہ گیر اور وسیع مذہب ہے۔

اس لیے اسلام میں سائنسی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں کو ضم کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ سر سید نے اپنی تحریروں میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام جدیدیت کا حامی ہے، مخالف نہیں ہے۔ معاشرے میں جو جدید مغربی تصورات اور تصورات ہیں، ان کا حامی ہے مخالف نہیں۔ معاشرے میں جو جدید مغربی تصورات اور تصورات ہیں ان کا اسلام سے تضاد نہیں ہے بلکہ یہ عین اسلام ہی ہے۔ اس تناظر میں انھوں نے قرآن کریم کی تفسیر لکھی۔ جس کی تشریح جدید سائنسی اصولوں کے تحت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ اگر مسلمان باشندے انگریزی لباس اور طور طریقے اختیار کریں تو اس سے ان کے مذہب اور عقیدے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ اس سے تضاد ختم ہو جائے گا اور دونوں اقوام کے درمیاں قربت اور نزدیکی پیدا ہو گی، جو اصل میں مخلوطیت کا تصور ہے۔ سر سید خود نماز روزے کے پابند نہیں تھے۔ وہ مذہبی رواداری کو ایمان کا جزو سمجھتے تھے، کل نہیں۔ اس لیے انھوں نے مذہب میں نئی تاویلات کیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انگریزی لباس، ثقافت اور طور طریقوں کے اپنانے سے مذہب اور عقیدے پر کوئی نہیں پڑتا۔ جس کے اثر سے ابن الوقت جیسے روشن خیال مسلماں باشندے مخلوطیت کا شکار بن گئے۔ لیکن مخلوطیت کے اس عمل سے استعمار زدہ باشندے الٹا پھنس جاتے ہیں اور مسائل سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ جس کی واضح مثال ابن الوقت ہے:

> ”انگریزی وضع کے ساتھ نماز روزے کا نبھنا ذرا تھا مشکل، کوٹ تو خیر اتار الگ کھونٹی پر لٹکا دیا، کم بخت پتلون کی بری مصیبت تھی کہ کسی طرح بیٹھنے کا حکم ہی نہیں، اتارنا اور پھر پہننا بھی وقت سے خالی نہ تھا، اس سے کہیں زیادہ وقت طہارت کی تھی جو نماز کی شرط ضروری ہے۔“(۳۸)

مخلوطیت کے تصور سے نہ صرف استعمار زدہ متاثر ہوتے ہیں۔ بلکہ استعمار کار بھی اس سے بری طرح متاثر ہوتے ہیں۔ جن کو دوسروں کے سلسلے میں مستقل طور پر خود اپنی وضاحت اور دوبارہ دریافت کرنا ہو گی۔ دراصل استعمار زدہ اپنے آپ کو بالکل ٹھیک طرح سے نقل کرنے، یا مکمل نقال نہ ہونے کی وجہ سے اپنے اختیار کو مجروح کرتا ہے۔ لہٰذا نو آبادکار اور استعمار زدہ دونوں اپنی مختلف اور غیر مستحکم شناختوں کے لیے ایک

دوسرے پر منحصر ہے۔ چوں کہ اس نظام میں نو آبادیاتی طاقت مکمل طور پر استعمار کاروں کے پاس ہوتی ہے، اس لیے وہ مستقل طور پر نو آبادیاتی کلامیے کو تقویت بخشتا ہے۔

برصغیر پاک و ہند ایک جاگیر دار معاشرہ تھا۔ ابتدا میں جو مسلمان بادشاہ تھے وہ اقتدار اور ذرائع پیداوار کے استحکام کے لیے لڑائی جھگڑوں میں مصروف عمل تھے۔ جب کہ آخری مغل فرماں رواعیاشیوں میں مصروف ہو گئے۔ اقتدار اور سماجی اقدار کا انھیں کوئی احساس نہیں تھا۔ جس کی وجہ برطانوی استعمار کار اس ملک پر قابض ہو گئے۔ استعمار کاروں نے برائے نام مقامی حکمرانوں کو ان کے محلوں تک محدود رکھا۔ ان کے لیے وظائف اور پنشن مقرر کر دی۔ اس عمل سے مقامی امرا طبقہ حکومتی ذمہ داریوں سے دست بردار ہوا، لیکن ان کے پاس دولت اور جائدادیں باقی رہیں۔ انھوں نے وقت گزارنے کے لیے اپنے محلوں اور مشاغل کی خدمت کے لیے کثیر تعداد میں نوکر رکھ لیے تھے۔ یہی جاگیر دار طبقہ اپنے ہاتھ سے ہر قسم کے کام کو اپنی توہین سمجھتا تھا۔ اسی لیے ہندوستانی سماج میں یہ رواج رائج تھا کہ ہر منصب دار، امراء اور نوابوں کا طبقہ اپنی ذاتی ملازمت کے لیے لاتعداد ملازمین رکھا کرتا تھا۔ جب ہندوستان میں مقامی باشندوں کی حکومت درباروں اور محفلوں کو زوال ہوا۔ تو بہت سارے لوگ مزید غربت اور بے روزگاری کا شکار ہو گئے۔ لیکن جب برصغیر پر استعمار کاروں کی حکومت آگئی تو ابتدا میں انھوں نے اس مشرقی ثقافت کو اپنایا اور اپنے آپ کو مخلوط تصور کیا۔ ان استعمار کاروں نے موقع سے فائدہ اٹھایا اور ان مقامی باشندوں کو کم تنخواہ پر اپنے ساتھ ملازمت پر بھرتی کیا۔ ان ملازمین میں بیشتر کا تعلق نچلے طبقے سے ہوتا تھا، جو بہت کم اجرت پر کام کرتے تھے۔ اس کم اجرت کی وجہ سے ہر استعمار کار آفیسر اور ڈپٹی کلکٹر کے پاس ملازموں کی ایک فوج ہوا کرتی تھی۔ جس کے اثر سے کثیر تعداد میں ملازمین ترقی کی بجائے بے ہودہ اور فضول کاموں میں مصروف ہوئے تھے۔ جو صرف اپنا اور اپنے خاندان کا پیٹ پال لیتے مگر معاشرے کی ترقی میں کوئی حصہ نہیں لیتے۔ یہی حال ابن الوقت کا ہے۔ جو نہ جاگیر دار ہے اور نہ شاہی خاندان کا فرد ہے بلکہ استعمار زدہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو استعمار کاروں کی ثقافت میں شمار کرتا ہے۔ ان لوگوں کی طرح کام اور ضرورت سے زیادہ ملازمین رکھتا ہے۔ فضول خرچی بھی کرتا ہے۔ انگریز استعمار کاروں کی طرح اونچے بنگلے میں رہتا ہے۔ رسم و رواج اور عادات و اطوار انگریزوں کے اپنالیتا ہے۔ جو اس کو بہت مہنگے پڑتے ہیں:

> "اول سرے گھر کے تیسرے، چوپرے مکان ہوتے ساڑھے چالیس روپے مہینے کا بنگلہ پھر فٹن، ٹسٹم (ٹینڈم) بروم، پالکی گاڑی، چار قسم کی بگھیاں اور چار کے چار گھوڑے اور ایک زین سواری کا پانچ، دھوبی، سقہ، چوکیدار، فراش، مشعلنچی، باورچی، میٹ، سائس، گراس کٹ، مالی، بیرا، دوڈھائی درجن کے قریب شاگرد پیشہ، ان کی تنخواہیں اور تنخواہوں کے علاوہ وردی،، اسی کے مناسب سے دوسرے مصارف باستثناء میز کہ اس کا کچھ اندزا ہو ہی نہیں سکتا۔۔۔۔۔۔ ساری تنخواہ پر پانی کا پھر جانا کچھ بات نہیں۔"(۳۹)

نو آبادیاتی معاشرے میں مخلوطیت ایک ایسی علمی اور ثقافتی نظام کی بنیادی گاڑی ہے۔ جو مغربی ثقافت کے تمام شعبوں (سائنس، ادب، فنون، عقل، فلسفہ، سیاست، معیشت اور قانون وغیرہ) کو پھیلاتی ہے۔ جس کا بنیادی مقصد دونوں دنیاؤں کی تیاری ہے۔ یہ استعمار کار، استعمار زدہ کی ثقافت، علم اور طرز زندگی کے بارے میں جانکاری کی تیاری کے ذریعے اپنی حکمت عملی کے لیے اختیار حاصل کرنا چاہتا ہے۔ جو دقیانوسی تصورات سے دوچار ہیں، لیکن سامراج دشمنی سے وابستہ ہے۔ مخلوطیت کا مقصد یہ ہے کہ نو آبادیاتی معاشرے کو نسلی نژاد کی بنیاد پر تشکیل دیا جائے۔ تاکہ دونوں اقوام کے درمیان طاقت کا جواز پیش کیا جاسکے۔ یہ نظام ہمیشہ ہی ایک متشدد معاشرتی حقیقت پر مبنی ہوتا ہے۔ چوں کہ اس سے مادی زندگی پر ایک مخصوص ثقافتی سامراج کی بالادستی وجود میں آجاتی ہے۔ اس لیے استعمار کار استعمار زدہ باشندوں کو اپنی ثقافت اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ مخلوطیت کا تصور نہ صرف مغربی ثنویت جیسے مرد، عورت، سیاہ فام اور سفید فام کو ختم کرتا ہے۔ بلکہ اس میں ثقافتی شناختیں بھی منتشر ہو جاتی ہیں۔ کیوں کہ استعمار کاروں کے لیے یہ ضروری ہے کہ استعمار زدہ معاشرے میں ثقافت صرف متبادل خصوصیات کے دباؤ کے ذریعے ہی حاصل کی جاتی ہے۔ اس لیے استعمار زدہ معاشروں میں مخلوطیت کا تصور قانونی ڈسکورس کے لیے ایک مفید تصوراتی آلہ ہے۔ کیوں کہ یہ ہمیں سوچنے کے نئے راستے دکھانے کے قابل بناتا ہے۔ جو قانون کے حوالے، قانونی شناختوں اور قانونی تقاضوں کے بارے میں سوچنے کے نئے طریقے نکالتے ہیں۔ یہ قانون کے لبرل نقطہ نظر کی خصوصی اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ یہ ثقافت اور شناخت کے یکسوئی رنگ کی نظر کے اردگرد تشکیل پاتا ہے۔ جو وسیع تر سیاق وسباق میں قانونی کلامیے کو سنوارنے کی خوبیوں کو فروغ دیتا ہے۔ استعمار زدہ معاشرے میں استعمار کاروں کی طاقت اور ثقافت

اعلا ہوتی ہے جو محکوم باشندوں پر غالب ہوتی ہے۔ جس سے استعمار زدہ باشندے متاثر ہو جاتے ہیں، اور ان کی ثقافت اور طریقوں کے اپنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس لیے نذیر احمد مقامی مسلمان باشندوں کو استعمار کاروں کی ثقافت اور طریقوں کو اپنانے کی تلقین کرتا ہے:

" مماثلت سے، مشابہت سے، انگریزی سیکھنے سے، انگریزی تمدن اختیار کرنے سے، غرض جس جس ڈھب سے ممکن ہو، انگریزوں کی طرف کو جھکیں۔"(۴۰)

مخلوطیت کا تصور شناخت کی کسی ایسی خصوصیت کی نشان دہی نہیں کرتا، جس طرح اس کی نمائندگی ہونی چاہیے۔ اس لیے یوریشین باشندے اپنے آپ کو دوسروں کی تاریخ، لباس اور رویات سے جوڑتے ہیں۔ لہذا کسی بھی تاریخی لحاظ سے یہ مخصوص تصور یوریشی باشندوں کی نو آبادیاتی موجودگی کا ہومی کے بھابھا نے وضع کیا ہے۔ جس کے ذریعے یوریشین کو مخلوط شناخت کے طور پر دیکھا جاسکے۔ جس میں ایک طرح کی تاریخی نمائندگی کسی دوسری شکل سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ جس کے نتیجے میں استعمار زدہ باشندے اپنی تمام تر تعمیری صلاحیتوں سے محروم ہو جاتے ہیں۔

ہ۔ تصور نقالی اور ابن الوقت:

نو آبادیاتی دور کے فن پاروں میں نقالی کا رجحان اس وقت دیکھنے کو ملتا ہے۔ جب نو آبادیاتی معاشرے کے باشندے (ہندوستانی یا افریقی) نو آباد کار (برطانوی انگریز یا فرانسیسی) کی زبان، لباس، سیاست یا ثقافتی رویوں کی تقلید استعمار کاروں کی طرح شروع کرتے ہیں۔ یوں نقالی کے رویے اور رجحان کو ادب میں موقع پسندانہ پہلو کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ نو آبادیاتی عہد میں استعمار زدہ استعمار کاروں کی نقل کرتا ہے، جو اقتدار میں ہوتے ہیں۔ اس لیے استعمار زدہ کو اسی شان و شوکت اور طاقت تک رسائی کی امید اور خواہش ہوتی ہے۔ لہذا وہ مجبور ہوتے ہیں کہ وہ اپنی ثقافتی شناخت کو دبانا اور ترک کرنا شروع کرتا ہے۔ جس کی وجہ سے دو ثقافتوں پر قابو پایا جاتا ہے۔ نقالی کو دبانے کے لیے ایک واضح پیش کش کی شناخت ہو سکتی ہے۔ جسے اکثر شرم ناک سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً جب ایک سیاہ فام کسی سفید فام جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے، تو استعمار زدہ معاشرے کے دوسرے باشندے اس کو بری اور حقارت کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ کیوں کہ در اصل یہ سفید

فام باشندوں کی تضحیک ہے، جس سے ان کی توہین ہوتی ہے۔ ابن الوقت استعمار زدہ باشندہ ہے۔ لیکن وہ استعمار کاروں سے دنیوی مفاد، مراعات اور عہدے کی خاطر مشرقی روایات اور ثقافت سب کچھ چھوڑ دیتا ہے اور استعمار کاروں کا نقال بن جاتا ہے۔ جس کے بارے میں وہ اپنے وفادار ملازم جانثار سے صلاح مشورہ کرتا ہے۔ تو وہ یہ رائے دیتا ہے کہ اگر نقالی کرنا ہے تو مکمل طور پر استعمار کاروں کی تقلید کرو۔ ورنہ نامکمل نقل کرنے سے آپ کی شخصیت اور عزت استعمار کاروں اور استعمار زدہ دونوں کے سامنے مجروح ہو جائے گی۔

> "جاں نثار: پیروں میں انگریزی ہاف بوٹ، ٹانگوں میں ڈھیلے پائچوں کا پاجامہ، آدھی پنڈلیاں کھلی ہوئی یا کوٹ پتلون کے ساتھ سر پر عمامہ یا اسی طرح کی دوسری بے جوڑ چیزیں مجھ کو تو بری معلوم ہوئی ہیں۔ نقل کیجئے تو پوری پوری کیجیے ورنہ دونوں جگہ ہنسی ہو گی۔"(۴۱)

جنگ آزادی کی ناکامی سے صرف برطانوی استعمار کار ہندوستان پر قابض نہیں ہوئے۔ بلکہ یہ وہ سانحہ ہے جو اقتدار اور سیاست کے علاوہ ذہنی تبدیلی کی ایک اہم تاریخ ہے۔ اس جنگ کی ناکامی کے بعد سر سید احمد خان نے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان سیاسی، مذہبی، حکومتی اور ثقافتی کشیدگی کو کم کرنے کی کوشش کی سر سید نے اسلام اور عیسائی مذہب کی مشترکہ اقدار پر زور دیا، لیکن یہ مخالفت اس سے بھی کم نہیں ہوئی۔ چوں کہ استعمار کاروں کی مخالفت کا بنیادی سبب سیاسی، سماجی اور اقتصادی غلامی تھی۔ جس کے لیے سر سید نے یہ کوشش شروع کی تھی کہ استعمار کاروں کی حکومت کو "اولی الامر منکم" کا درجہ دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے سائنس اور جدید مغربی تعلیم سے مقامی مسلمانوں کو روشناس کرایا۔ صرف یہی نہیں بلکہ سر سید نے انگریزوں کو اہل کتاب ثابت کرنے کا ذمہ سر انجام دیا۔ جس کے نتیجے میں انھوں نے مقامی باشندوں میں ایک ایسا گروہ تیار کیا جو "رنگ و نسل سے ہندوستانی ہوں، مگر خیالات اور ذہن سے انگریز ہوں"۔ اصل میں ہندوستانیوں کے حوالے سے یہ رائے اور پالیسی لارڈ میکالے نے ۱۸۳۵ء میں وضع کی تھی۔ اس پالیسی میں ملکہ وکٹوریہ کے لبرل ازم کی دین پوشیدہ تھی۔ لارڈ میکالے کا یہ خیال تھا، کہ جدید انگریزی تعلیم کے ذریعے ہندوستان میں ایسا طبقہ پیدا ہو جائے، جو ہمارے طور طریقوں پر عمل پیرا ہو، استعمار کاروں کی اس پالیسی سے ہندوستان کے باشندوں اور ثقافت پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ ناول میں نوبل صاحب کا کردار لارڈ میکالے

کا نمائندہ نظر آتا ہے۔ وہ اپنی باتوں اور اشاروں کنایوں کے ذریعے ابن الوقت کو طرز تمدن، لباس اور عادات واطوار غرض ہر چیز کے اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ لارڈ میکالے کی یہ پالیسی مسٹر نوبل کے کردار سے واضح ہوتی ہے، جو ابن الوقت کو ہر حوالے سے انگریزوں کا نقال بناتا ہے۔

"جہاں تک ممکن ہو، ہندوستانیوں کو انگریز بنایا جائے، خوراک میں پوشاک میں، زبان میں، عادات میں، طرز تمدن میں، خیالات میں ہر ایک چیز میں"۔(۴۲)

مشرقی خطے کے باشندوں کے اٹھنے بیٹھنے، عادات واطوار، رہن سہن اور کام کاج کی عادتیں مغرب والوں سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ جس کی اصل وجہ جغرافیائی اور تہذیبی ماحول ہوتا ہے۔ پھر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ ایک تہذیب اور ثقافت کے اثرات دوسری تہذیب کے باشندے قبول کر لتے ہیں۔ بہ قول ایڈورڈ سعید:

"تمام کلچر ایک دوسرے میں کسی نہ کسی حد تک پیوست ضرور ہوتے ہیں۔ تمام کلچر مخلوط نسل سے ہوتے ہیں کوئی کلچر ایسا نہیں ہے جس میں کسی حد تک ملاوٹ نہ ہو۔"(۴۳)

ان اثرات کے قبول کرنے کی خاص وجوہات ہوتی ہیں۔ جن میں تجارتی تعلقات یا دوسرے ممالک پر قابض ہونا شامل ہوتا ہے۔ اس کی بہ دولت مقامی لوگوں کے عادات اور رہن سہن کے طریقے متاثر ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی نظام میں وہ استعمار زدہ گروہ یہ اثرات زیادہ قبول کر لیتے ہیں جو استعمار کاروں کے ساتھ ملازم ہوتے ہیں اور اپنے آپ کو استعمار کاروں کی طرح تصور کرتے ہیں۔ فرانز فینن نے اپنی کتاب "افتادگانِ خاک" میں اس بات کی طرف واضح اشارہ کیا ہے:

"ہم دیکھ چکے ہیں کہ قومی جماعتیں طریقہ کار کے سلسلے میں مغربی جماعتوں کی نقالی کرتی ہیں اور یہ بھی کہ وہ اکثر اپنے پروپیگنڈے کا رخ دیہاتی عوام کی جانب نہیں موڑتیں۔ در حقیقت اگر استعمار زدہ معاشرے کا عقلی تجزیہ کیا جاتا تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ دیہاتی عوام روایات کے اس پس منظر میں زندہ رہتے ہیں، جہاں سماج کا روایتی ڈھانچہ اسی طرح سے قایم ہے۔ جب کہ صنعت یافتہ ممالک میں ترقی روایتی ڈھانچہ کو توڑ کر رکھ دیتی ہے۔"(۴۴)

فرانز فینن نہ صرف ایک نفسیاتی ڈاکٹر اور ادیب تھے بلکہ وہ خود استعمار زدہ باشندے تھے۔ اس لیے انھوں نے اپنے دور کی فرانسیسی استعماری اجارہ داری اور ماحول کو قریب سے دیکھا تھا۔ اپنے مطالعے کے تحت انھوں نے استعمار کار اور استعمار زدہ کی نفسیات کا الگ الگ تجزیہ کیا تھا۔ نو آبادیاتی نظام میں نقالی کے حلیے اور حربے عموماً محکوم باشندے اپناتے ہیں۔ کیوں کہ وہ اس معاشرے کا حصہ ہوتے ہیں، ان کی بھی خواہشات اور ضروریات ہوتی ہیں۔ وہ اپنی وقتی خواہشات اور ضروریات کو پورا کرنے کے لیے نو آباد کاروں کی نقالی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ چوں کہ محکوم باشندوں کا مفاد اسی میں ہے کہ وہ معاشرے میں اس سماجی نظام کو برقرار رکھیں، اس لیے یہ درست ہے کہ زندگی گزارنے کی خاطر اپنی روایات اور تہذیب و ثقافت کو چھوڑنا بے رحم موت سے کسی طرح کم نہیں اور نتیجتاً استعمار زدہ باشندے استعمار کاروں کی نقالی کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ جس کا حوالہ فرانز فینن نے دیا ہے:

> "دیہاتی شہر کے لوگوں کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ شہری یورپی لباس پہنتا ہے، یورپی زبان بولتا ہے، ان کے ساتھ کام کرتا ہے اور کبھی کبھی انھی کے علاقے میں رہتا بھی ہے۔ لہٰذا، کسان اسے ایسا خیال کرتے ہیں، جو پورے قومی ورثے کی ہر شے سے غداری کرتا ہے۔۔۔ جو استعماری نظام میں رہتے ہوئے اس کے ساتھ چلنے کی پوری کوشش کرتا ہے۔"(۴۵)

ابتدا میں ابن الوقت مشرقی روایات کا پاس دار نظر آتا ہے۔ لیکن جب وہ ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر فائز ہو جاتا ہے۔ تو وہ لباس کے علاوہ عادات و اطوار میں بھی استعمار کاروں کی نقالی کرتا ہے۔

> "دس بجے کا کھانا کھاتے ہیں، اس وقت تک اخبار یا کتاب پڑھتے رہتے ہیں کھانے کے بعد آدھ گھنٹے تک انٹا کھیلتے ہیں، پھر چائے پی کے سونے کے کمرے میں چلے جاتے ہیں، غسل کیا، کپڑے بدلے، کھانا کھایا، کچہری چلے گئے۔"(۴۶)

انیسویں صدی برصغیر پاک ہند کے لیے فیصلہ کن اور تبدیلی کا دور تھا۔ اس صدی کے نصف آخر میں برطانوی استعمار کار پورے ہندوستان پر قابض ہوئے تھے۔ اس لیے استعمار کار اپنی حکمت اور اقتدار کے استحکام کے لیے طرح طرح کی تدبیریں بنا رہے تھے۔ برطانوی استعمار کاروں کا یہ رویہ عام تھا کہ وہ مقامی باشندوں کی تہذیب و ثقافت اور طور طریقوں کو حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ یہاں کی مقامی ثقافت اور رسوم و عقائد کو کم تر تصور کر لیا اور اپنی تہذیب و ثقافت اور لباس کو برتر اور مہذب سمجھا۔

اس مقصد کے لیے مذہبی اقدار تبدیل کرنے کے لیے استعمار کاروں نے عیسائی مشنریاں لگائیں۔ جو عیسائی مذہب کی ترویج کر رہی تھیں۔ مشنریوں نے اپنی تبلیغ کے ذریعے عام باشندوں کو نقال بنانے کی کوشش کی، جو اس مذہب کی روح تھی اس سے ان کو دور رکھا۔ یہ وہ عبوری دور تھا، جس سے ہندوستان کے معاشرے میں افادیت، فردیت، عقلیت اور جدید مغربی تہذیب کے اثرات استعمار زدہ باشندوں پر چھائے ہوئے تھے۔ اصل میں یہ وہ مادی اور استعماری تصورات تھے، جس کے اثر سے ہندوستانیوں کے اذہان اور ظاہری طور طریقے بھی تبدیل ہوگئے۔ ان نئے خیالات اور تصورات کے اثر سے مقامی ہندستان کا ذہن اور ظاہری وضع قطع بھی بدلنے لگی، جس کی وجہ سے ان کے ذہنوں میں اپنے مذہب اور ثقافت کے بارے میں نئے نئے سوالات اٹھنے لگے۔ جس سے مختلف شکوک وشبہات نے جنم لیا۔ اس کا ظاہری اثر یہ ہوا کہ استعمار زدہ باشندوں نے استعمار کاروں کے طور طریقوں کی نقالی شروع کی۔ ناول میں ابن الوقت اس نقالی کا نمائندہ ہے۔ جو ہندوستان کے معزز گھرانے کا نوجوان ہے۔ غدر سے پہلے ان کو مقامی تہذیب وثقافت اور تاریخ سے لگاؤ تھا۔ لیکن غدر کے بعد ان کے خیالات میں تبدیلی آگئی۔ غدر کے بعد وہ نوبل صاحب اور دوسرے انگریزوں کے ساتھ تعلق استوار کرلیتا ہے۔ نوبل صاحب ان پر یہ کوشش کرتا ہے کہ ابن الوقت ان کا ترجمان اور نمائندہ بن جائے۔ نوبل صاحب ابن الوقت کو تبدیلی کا درس دیتا ہے۔ کہ اب ہماری حکومت ہے اختیارات ہمارے پاس ہیں۔ آپ ہندوستانیوں کے لیے اب بہتری اسی میں ہے کہ آپ لوگ ہمارے طور طریقوں اور ثقافت اپنائیں۔ ابن الوقت ان کی باتوں سے متاثر ہوتا ہے۔ جس کے نتیجے میں وہ اپنی روایات اور ثقافت کو ترک کر دیتا ہے اور انگریزوں کی طرح اپنا شکل وصورت بنالیتا ہے۔ حالاں کہ وہ شکل وصورت اور نسل سے ہندوستانی ہے۔ لیکن اپنا حلیہ، لباس اور شکل وصورت انگریزوں کی طرح بناتا ہے۔ جس سے وہ مکمل طور پر انگریز نہیں بنتا، بلکہ نقال بن جاتا ہے۔ نقالی کی اس حالت کا خاکہ نذیر احمد نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

> "موسم اور وقت اور موقع کے لحاظ سے فیشن کے مطابق انگریزی سوٹ، پہنا، نکٹہ، دیچی، پوزی، یعنی بریسز، ٹائی، کالر سب کس کسار کر اس کو اچھا خاصا عین مین یورپین جنٹلمین بنا دیا۔ ابن الوقت نے آئینے میں دیکھا تو اپنے تئیں انگریزوں کے ساتھ اشبہ پایا۔ بے اختیار تن کر لگا کپڑے بدلنے کے کمرے میں پینترے بدلے۔"(۴۷)

صرف وضع قطع نہیں ہر حوالے سے ابن الوقت استعمار کاروں کی نقالی کرتا ہے۔ جس میں لباس، شکل و صورت، عادات، و اطوار، اٹھنا بیٹھنا اور کھانے پینے کے طریقے شامل ہیں۔ خوراک میں وہ مشرقی کھانوں کے بجائے انگریزی طرز کے کھانے تیار کرتے ہیں۔ جن میں سوپ، آسٹن (آکسن ٹنگ)، کٹ لس، بیل ریس (بوائل ریس) اور پڈنگ وغیرہ شامل ہے۔ اسی طرح ابن الوقت کی رہائش کا بنگلہ بھی استعمار کاروں کے سٹائل پر تیار کیا گیا ہے۔ جس میں انھوں نے کمرے میں تصاویر لگائی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اس بنگلے میں کتے اور گھوڑے بھی پالتے ہیں۔ نماز کے لیے کوئی جگہ مختص نہیں ہے۔ اذان کا کوئی اہتمام نہیں ہے۔ عین اسی طرح بنگلے میں اپنی خدمات کے لیے بے شمار ملازمین رکھے ہیں، جو ان کی خدمت اور ہر حکم کی تکمیل کرتے ہیں۔

و۔ نو آباد کاروں کی نقل کرنے والوں پر تنقید:

استعمار کاروں نے نو آبادیاتی معاشروں میں اپنی طاقت کے ذریعے حکمت کا ایک معیار طے کیا۔ اس معیار کے ذریعے استعماری معاشروں کی درجہ بندی شروع کی گئی۔ جو فکر اور حکومت کا ایک خاص ڈھانچہ طے کرتا ہے۔ ان اقدار اور معیارات کے ذریعے وہ استعمار زدہ معاشروں کو مہذب یا نیم مہذب کا درجہ عطا کرتا ہے۔ مثال کے طور پر مغربی شہری صنعتی ترقی یافتہ اور برتر ہے۔ وہ حکمت اور اقتدار چلانے کے قابل ہے، جب کہ اس کے بر عکس غیر مغربی باشندے جاہل، کم تر، غیر ترقی یافتہ اور غیر مہذب ہیں۔ ان معیاروں سے ایک خاص قسم کا علم پیدا ہوتا ہے۔ جس سے مخصوص رویے جنم لیتے ہیں۔ لہذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مغرب اور غیر مغرب کا تصور بنیادی طور پر ایک تعمیر ہے۔ اس لیے مغرب اور مشرق ایک ہی سکے کے دو رخ ہو گئے۔ اور اس کی وضاحت کے لیے ہم کون سی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں؟ تو اس کا انحصار ان تعلقات پر قایم ہے، جو استعمار کار اور استعمار زدہ معاشرے کے مابین قایم ہوتے ہیں۔ استعمار زدہ معاشروں میں مغرب کی نام نہاد انفرادیت جزوی طور پر دوسرے معاشروں کے ساتھ رابطے اور خود موازنے کے ذریعے تیار کی گئی تھی۔ ان کی تاریخ، ماحول، ترقی کے نمونے، یورپی ماڈلز اور ثقافتیں بھی ایک دوسرے سے منفرد تھیں۔ مغرب سے

ان دیگر معاشروں اور ثقافتوں کا فرق وہ معیار تھا جس کے خلاف مغرب کے حصول کی پیمائش کی گئی۔ اسی طرح نفسیات کے ماہرین کا یہ استدلال ہے کہ ایک نوزائدہ بچہ پہلے اپنے آپ کو دوسرے انسانوں سے الگ اور انوکھا سمجھتا ہے۔ اسی طرح قومی ثقافتیں دوسری ثقافتوں سے اپنا تضاد پیدا کر کے اپنی شناخت کا مضبوط احساس حاصل کرتی ہیں۔ خالص نو آبادیاتی تحریروں میں یہ مثالیں پائی جاتی ہیں، جب استعمار کاروں کے مقاصد اور مفاد پورے ہو جاتے ہیں، تو پھر وہ مقامی استعمار زدہ گروہ کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں، جو استعماروں کی نقالی کرتا ہے اور اپنے آپ کو ان جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے۔ استعمار زدہ معاشروں میں نو آبادیاتی نظام دو مختلف دنیاؤں پر قایم ہوتا ہے۔ جس میں غلام اور آقا، مہذب اور غیر مہذب، حاکم اور محکوم جاہل اور اعلی، برتر اور کمتر، روایتی اور جدید تضادات پائے جاتے ہیں۔ اس نظام میں استعمار کار غالب اور حاکم ہوتا ہے اور استعمار زردہ محکوم اور غلام تصور کیا جاتا ہے۔ نو آبادیاتی نظام میں یہ وہ متضاد رجانات ہیں، جو ان دونوں اقوام کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ جس کے حوالے سے ہومی کے بھابھا نے ہندوستان میں پادری چارلس گرانٹ کی مثال دی ہے، کہ وہ ایک طرف ہندوستان میں مقامی باشندوں میں عیسائی مذہب کے خیالات کا پرچار کرتا ہے، تو دوسری طرف ان کو یہ فکر لاحق ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس تعلیم کی وجہ سے استعمار زدہ باشندے عیسائی مذہب اور تعلیم سے مکمل طور پر واقف ہو جائیں۔ جو استعمار کاروں کی حکومت اور مذہب کے لیے بڑا خطرہ بن سکتا ہے۔ اس لیے استعمار کار مقامی باشندوں میں ایک ایسا گروہ تیار کرتا ہے، جو انگریز قوم کا ترجمان بن سکے وہ انگریزی زبان سیکھے۔ انگریزوں کی عادات واطوار اپنائے۔ ابن الوقت پر یہ کوشش نوبل صاحب نے کی۔ انھوں نے ابن الوقت کو ریفامر بنایا۔ انگریزی حکومت میں ان کو جگہ دی۔ سرکاری مراعات اور عہدے سے نوازا۔ ابن الوقت نے انگریزی زبان سیکھی۔ جس کے بولنے پر وہ فخر بھی کرتا تھا۔ کیوں کہ یہ نوبل صاحب کی خواہش تھی کہ محکوم باشندے ہماری زبان سیکھ لیں۔ پھر ایک دور ایسا آیا کہ انگریزوں کا اقتدار مستحکم ہو گیا۔ نوبل صاحب بیماری کی وجہ سے انگلستان چلا جاتا ہے۔ ان کی جگہ ایک اور انگریز آفیسر ولیم تھیاڈور شارپ کا تبادلہ ہوا۔ وہ ایسے منظم واعلا تھے، جو استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے درمیان حاکم اور محکوم کا فاصلہ قایم کرنے کے حق میں تھے۔ جس کی وجہ سے وہ استعمار زدہ باشندوں کے اس گروہ کے سخت مخالف تھے، جو انگریزی زبان

بولتے تھے اور انگریزوں کی نقالی کرتے تھے۔ کیوں کہ ان کو یہ خدشہ تھا کہ کہیں یہ قوم ہمارے برابر نہ ہو جائے۔ اس وجہ سے وہ ان کالے انگریز گروہ کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں:

"تمام سرکاری محکموں میں چھٹرا بنگالی بابو ہیں، گویا سرکاری خدمتوں کے ٹھیکہ دار ہیں۔ مجھ کو اس قوم سے دلی نفرت ہے، انگریزی پڑھ کر یہ لوگ ایسے زبان دار اور گستاخ اور بے ادب اور شوخ ہو گئے ہیں کہ سرکاری انتظام پر بڑی سختی کے ساتھ نکتہ چینیاں کرتے ہیں۔۔۔۔۔ تاہم ان کا بڑبڑانا سخت ناگوار ہوتا ہے۔" (۴۸)

نو آباد کار قوم میں ایک رویہ طاقت (Power) اور تشدد (Violence) کے درمیان پائے جانے والے ناگزیر ربط کا ہے، ابتدا میں نو آباد کار قوم کی یہ خواہش تھی کہ محکوم باشندے ہمارا لباس طور طریقے اور ثقافت اپنائیں۔ غرض ہر طریقے سے ان کو نقال بنایا جائے، لیکن جب نو آباد کار قوم کا حکمران طبقہ ہندوستان میں برسر اقتدار آیا۔ تو انھوں نے پھر طاقت اور تشدد سے کام لیا۔ ناول ابن الوقت میں تشدد کی مثالیں موجود ہیں۔ نو آباد کاروں نے اپنی حکومت اور رعایا کے مابین ایک فاصلہ قایم کیا تھا۔ اس فاصلے میں تفریق اور امتیاز کے پہلو اجاگر تھے۔ ولیم تھیاڈور شارپ اپنی استعماری حکومت اپنے ہم وطن استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے لباس، رہن سہن، ثقافت اور طور طریقوں میں فاصلہ رکھنے کے حامی تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر استعمار زدہ ہندوستانی ہمارا قومی لباس اور زبان اپنانے کی کوشش کریں۔ تو اس سے حاکم اور محکوم کے درمیان فاصلہ اور تمیز ختم ہو جائے گی اور دوسرا نقصان یہ ہو گا کہ ہندوستانیوں اور انگریزوں کے تشخص میں بھی تفریق اور برتری کا امتیاز ختم ہو جائے گا۔ مسٹر شارپ اس سوچ اور فکر کی وجہ سے استعمار زدہ باشندوں کی نقلی حرکتوں کو تنقید کا نشانہ بناتے تھے۔ حاکم اور محکوم قوم کے درمیان تفریق اور برتری کا فاصلہ رکھنے کا جذبہ نذیر احمد نے شارپ کے کردار کے ذریعے بیان کیا ہے۔ شارپ کے اس بیان سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح نو آباد کار، نو آبادیات زدہ کی نقلی حرکتوں سے نفرت کرتا ہے اور ان کو کتنا ناپسند اور برا تصور کرتا ہے:

"لباس ہمارا قومی شعار ہے اور اگر کوئی ہندوستانی ہمارے جیسے کپڑے پہنے تو ہم لباس کو جس میں اس کو کسی طرح کی آسائش نہیں، بے وجہ تمھیں اختیار کرے گا اور سوائے اس کے کہ اس کے دل میں ہمارے ساتھ برابری کا داعیہ ہو اور کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ یہ

ساری تدبیر انگریزوں کو ذلیل اور ان کی حکومت کو ضعیف اور ان کے رعب کو بے قدر کرنے کی ہے۔۔۔۔ آج کو تو ابن الوقت صاحب ہیں کل کو ایک محرر پھر ایک چپڑاسی، پھر ایک قلی سب ہماری نقل کریں گے۔"(۴۹)

نو آبادیاتی ہندوستان کے معاشرے میں نقالی کرنے والے مغربی قانون اور طور طریقوں کو کاپی کرتے ہیں۔ نو آبادیاتی نظام میں نقالی حقیقت میں تخریبی ہتھیار یا طاقت کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ جس میں انصاف، آزادی اور قانون کی حکمرانی کے مقبول تصورات کی نقالی شامل ہوتی ہے۔ ای۔ ایم۔ فاسٹر نے اپنے ناول "A Passage to India" میں نقالی کرنے والے ایک وکیل کی وضاحت ایک اقتباس میں پیش کی ہے۔

"کلکتہ کے ایک وکیل جس کا نام امری تراو (Amritrao) ہے۔ برطانوی انگلو ہندوستانیوں سے خوف زدہ ہے، وہ اس سے خوف زدہ نہیں کہ وہ غیر منصفانہ ہے درحقیقت اس کے بارے میں جو دھمکی دے رہی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے برطانوی قانون کے بہت سارے اصولوں کو جان لیا ہے اور ان اصولوں کو ہندوستانیوں پر بھی اتنا ہی لاگو ہونا چاہیے جتنا انگریزوں پر ہے۔"(۵۰)

نو آبادیاتی ہندوستان میں غیر ملکی تعلیم یافتہ انگریزی بولنے والے ہندوستانی وکیل کی حیثیت سے اس کا مذاق اڑانا ایک "نقال آدمی" یا "بابو" کی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ یہ طنز ایک دفاعی خوف پر محیط ہے کہ برطانوی قانونی نظام کافی نہیں ہے جیسا کہ منصفانہ ہونا چاہیے۔ یہاں درحقیقت فورسٹر کے ناول میں امری تراو کی مثال ایک وسیع سیاسی بحث کا باعث بن سکتی ہے کہ کس طرح استعمار کار استعمار زدہ باشندوں سے اپنے آپ کو ایک خاص فاصلے پر رکھتے ہے۔

ابن الوقت نے استعماری حکومت میں نئے دور کے تقاضوں اور جدید مغربی خیالات اپنانے کی لاکھوں کوشش اور حربے استعمال کیے، اس کے باوجود استعمار زدہ معاشرے میں انھیں وہ پذیرائی نہیں مل سکی، جس کا وہ حق دار تھا، بلکہ انھیں جگہ جگہ پر مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک طرف ہندوستان کے مقامی باشندے بھی ابن الوقت پر طرح طرح کے شکوک و شبہات کرتے تھے۔ بعض نے انھیں کرسٹن کہا تو بعض نے لادین اور

بعض نے انھیں دہریہ کہا۔ دوسری طرف جب نوبل صاحب ولایت چلے گئے اور اس کی جگہ مسٹر شارپ آ گئے، وہ ابن الوقت سے بد ظن ہو گئے تھے۔ شارپ ان کی تبدیلی وضع اور نقالی کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح جو ابن الوقت کے رشتہ دار تھے وہ بھی ان سے ناراض تھے۔ اس وجہ سے کہ وہ ہر حوالے سے تبدیل ہو گئے تھے۔ اسی طرح حجۃ الاسلام کو ابن الوقت کی ظاہری تبدیلی اور وضع قطع پر سخت اعتراض ہے اور وہ یہ بات واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ابن الوقت کی تبدیلی وضع کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو انگریز قوم کے برابر سمجھتا ہے۔ ایسے لوگوں پر بھی نذیر احمد نے تنقید کی ہے:

> "کوئی ہندوستانی جو اپنی مانوس، قدیمی قومی وضع چھوڑ کر تمھاری طرح انگریزی وضع اختیار کرے گا، اس کی غرض سوائے اس کے اور کیا ہو گی کہ وہ حکام وقت کے ساتھ برابری کا دعوے رکھتا ہے اور حاکم و محکوم میں مساوات کا ہونا ضعف حکومت نہیں تو کیا ہے؟"(۵۱)

دہلی کالج میں طالب علمی کے زمانے سے نذیر احمد کا واسطہ مختلف انگریزوں سے پڑا۔ انگریزوں نے ان کا وظیفہ مقرر کیا اور اپنی تعلیم جاری رکھی۔ جس کے اثر سے وہ برطانوی نو آبادکاروں کے طرف دار اور حامی بن گئے۔ ان استعمار کاروں کے ساتھ نذیر احمد کی اتنی محبت پیدا ہو گئی کہ نو آباد کار قوم کے عادات واطوار، رہن سہن، طرز حکومت اور تہذیب و ثقافت اپنانے کی خواہش کرنے لگے۔ وہ لوگوں کو یہ تلقین کرتے تھے کہ انگریز اہل کتاب ہے۔ قرآن اور حدیث میں یہ حکم ہے کہ اہل کتاب والوں کے ساتھ کھانا پینا جائز ہے اور اسلام میں اس پر کوئی ممانعت نہیں ہے۔ وہ نو آباد کاروں کے ہر کام کو معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے بہت اہم سمجھتے تھے۔ جس سے مقامی روشن خیال گروہ اتنا متاثر ہو گیا کہ وہ ہر چیز میں انگریزوں کا نقال بن گیا۔ یہ استعمار زدہ گروہ ہر حوالے سے معاشرے میں مختلف مسائل سے دوچار ہو گیا، جس کی واضح مثال ابن الوقت ہے۔ ابتدا میں انھوں نے مشرقی لباس اور روایات کو خیر باد کہا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ تشکیک کا شکار بنے۔ تقدیر اور تدبیر پر یقین نہیں رکھتے۔ خدا کے معجزات سے منکر تھے۔ مذہبی باتوں کو سائنس اور عقل کے ذریعے تسلیم کرنے کے قائل تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ابن الوقت نے مشرقی لباس کی بجائے مغربی لباس پہن لیا، جس کے ساتھ مذہبی احکام کا پورا پورا اہتمام مشکل تھا۔ اس وجہ سے نذیر احمد ان

لوگوں کو تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ جنھوں نے مشرقی مذہب اور روایات کو چھوڑ کر مغربی تہذیب اور ثقافت کو اپنایا تھا۔ اس کے اثر سے مسلمانوں کے عقائد اور ایمان متزلزل ہو گیا۔ جس کی وجہ سے نذیر احمد نو آباد کاروں کی نقل کرنے والوں پر کھلے الفاظ میں تنقید کرتے تھے:

"بھول کر بھیا انگریزی وضع کا نام نہ لیں۔ وہ کوٹ پتلون کم بخت کس کام آرہا ہے۔
دین بھی گیا اور دنیا بھی برباد ہوئی۔"(۵۲)

۱۸۵۷ء کے بعد برصغیر کی فضا علمی، ادبی، سیاسی، سماجی، تہذیبی، اور ثقافتی حوالوں سے متاثر ہو گئی۔ استعمار زدہ باشندوں کو استعماروں کے حربوں سے اجنبی ڈسکورس کا سامنا کرنا پڑا۔ اس وقت راسخ العقیدہ علماء گروہ نے کافی حد تک اس کلامیے کی تردید کی۔ لیکن اس کے باوجود اس اجنبی اور سامراجی ڈسکورس کو روشن خیال ادبا، مفکرین اور دانش وروں نے ترقی کا معیار سمجھ کر قبول کر لیا۔ اس ڈسکورس میں جدید سائنسی ایجادات، مغربی فلسفہ، جدید مغربی تعلیم اور عیسائیت کی مادی فتوحات شامل تھیں۔ جنھوں نے ہندوستان کے مسلمان باشندوں کے مذہبی، سیاسی عقلی، ذہنی اور دینی عقائد کو متزلزل کر کے رکھ دیا۔ اسی زمانے میں مسلمانوں میں ایک گروہ ایسا تھا، جو جدید تعلیم یافتہ تھا اور جو مغرب کے علمی، سائنسی اور مذہبی کارناموں سے متاثر تھا۔ اس گروہ کے ذہنوں پر یونانی اور مغربی علم الکلام کے اثرات کی گہری چھاپ تھی۔ جس کے اثر سے یہ روشن خیال تعلیم یافتہ باشندے دین اسلام کی نئی تشریحات کرتے تھے اور دین اسلام میں اپنے علم، سوچ اور ظرف کے مطابق تاویلیں کرتے تھے۔ قرآن کریم کی آیتوں اور احادیث کی تشریح نئے انداز میں شروع کی، جس سے دین اسلام کو بہت نقصان پہنچا۔ لیکن اس کے باوجود یہ گروہ مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتا تھا۔ اس روشن خیال اور آزاد خیال گروہ میں سر سید احمد خان اور ان کے رفقا شامل تھے۔ سر سید معجزات، اور فرشتوں کے وجود سے منکر تھے، نعوذ باللہ انھوں نے تمام پیغمبروں کو نیچری کہا۔ وہ دنیاوی نظام اور حوادث کو علت و معلول کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ انھوں نے قرآن کریم کی آیتوں اور اسلام کا مطالعہ سائنس اور عقل کے تناظر میں کیا، جو اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔ کیوں کہ عقل اور فلسفے کے اصولوں کے روشنی میں ہم سائنسی علم کو حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن جو الہامی علوم اور مذاہب ہیں ان کا پرکھنا عقل، سائنس اور فلسفے سے ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ سر سید نے سیرت ابن ہشام اور ابن اسحاق وغیرہ سب واہیات کو الف لیلی اور مہابھارت کے

برابر سمجھا۔ وہ یہ سب کچھ انگریزوں کے خوشنودی کے لیے کرتے تھے۔ اس کے باوجود اس دور میں ہندوستان، سعودی عرب اور افغانستان کے جید علمائے کرام اور مفتیوں نے سر سید پر کفر کے فتوے لگائے۔ اس دور میں مکہ کے عالم شیخ محمد امین بابی نے سر سید کے عقیدے کے خلاف یہ فتویٰ جاری کیا کہ:

"یہ شخص یا تو ملحد ہے یا شروع سے کفر کی کسی جانب مائل ہو گیا ہے یا زندیق ہے کہ کوئی دین نہیں رکھتا یا اباحتی ہے۔" (۵۳)

ان روشن خیالوں میں ایک نذیر احمد بھی تھے۔ جنھوں نے بعد میں مذہب کا سہارا لیا، جب کہ سر سید دین اسلام اور اسلامی عقیدے کو نئے دور کے ساتھ سائنس اور عقل کے ذریعے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس کے برعکس نذیر احمد اسلام کو جدید بنانے کی ہر کوشش کے خلاف تھے اور انھوں نے دین اسلام کے دفاع کے لیے ہر ممکن کاوش کی۔ اسی طرح جو لوگ دین اسلام کو بدنام کرتے یا اس میں نئی تاویلات کرتے اور اس کے باوجود مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے تھے، تو نذیر احمد ان کے مخالفت کرتے تھے۔ حجتہ الاسلام کے کردار کے ذریعے نذیر احمد نے ان روشن خیال باشندوں پر کھل کر تنقید کی ہے:

"مسلمان ہونے کا دعویٰ کر کے اسلام کو کیوں بد نام کرتے ہو اور لوگوں کو کیوں دھوکے میں ڈالتے ہو؟۔۔۔۔ قسم جیسے ڈھل مل یقین چند مسلمان میں نے اور بھی دیکھے ہیں۔ ان کو اسی طرح شکوک عارض ہوئے لامذہبوں اور دہریوں اور عیسائیوں، غرض اسلام کے مخالفوں سے کچھ اعراض سن پائے۔۔۔۔ مگر حقیقت میں اسلام کو کسی مخالفت سے اتنا نقصان نہیں پہنچا جتنا ان کی تاویلات سے۔" (۵۴)

نو آبادیاتی باشندوں پر نو آباد کار قوم طاقت کے زور سے اپنی تہذیب، ثقافت، زبان و ادب، تعلیم اور طور طریقوں کو لاگو کرتی ہے۔ جس کے اثر سے نو آبادیاتی باشندے اپنی تہذیب و ثقافت عادات و اطوار، مذہب اور مقامی روایات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محروم ہو جاتے ہیں۔ عین اسی طرح ہندوستان میں برطانوی تہذیب ہندوستان کے استعمار زدہ باشندوں کے لیے ایک ایسی آفت تھی، جس کے اثر سے یہاں کے مقامی لوگ ذہنی کش مکش میں مبتلا ہو گئے۔ معاشرے میں جو رائج مشرقی روایات تھیں ان کو چھوڑنا شروع کیا۔ اس ذہنی کش مکش سے ہندوستان کے سیاسی، سماجی، معاشی، تہذیبی اور معاشرتی ڈھانچے میں تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ برطانوی

استعمار کاروں نے ادھر اپنی تہذیب و ثقافت اور عادات و اطوار کو بہت تیزی سے پھیلایا۔ دو تہذیبیں آپس میں ٹکرا گئیں جس سے کئی قسم کے نقصانات، مسائل اور تضادات پیدا ہوگئے۔ برطانوی نو آباد کاروں کی تہذیب و ثقافت سے ہندوستان کے مقامی روشن خیال باشندے بہت متاثر ہوئے۔ ان اثرات کی وجہ سے وہ مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگ گئے اور اپنے وطن کی سینکڑوں برس کی تہذیب و ثقافت اور روایات کو خیر باد کہا۔ جس کی وجہ سے استعمار کار اور استعمار زدہ باشندوں کے مابین رنگ و نسل، تشخص اور لباس کی تمیز ختم ہوئی۔

اس عبوری دور میں جو مقامی باشندے ہر چیز میں نقالی کرتے تھے اور اس کے ساتھ وہ یہ دعوے بھی کرتے تھے کہ ہماری اپنی ثقافت ہے اپنی تہذیب ہے اور منفرد پہچان ہے۔ لیکن یہ گروہ اصل میں تذبذب کا شکار تھا۔ کیوں کہ جس قوم کے باشندوں کی اپنی ثقافت اور روایات ہوتی ہیں، وہ پھر دوسروں کی اندھی تقلید نہیں کیا کرتے۔ ہندوستان میں استعماری دور میں یہ دو مختلف دھارے آپس میں گھل مل گئے۔ جس میں امتزاج، تضاد اور حدود و امتیازات نے ہماری ثقافت کو نظر انداز کیا۔ ثقافت ایک قوم کے باشندوں کی پہچان ہے۔ لیکن ابن الواقت نے مقامی روایات کو خیر باد کہا۔ مذہب میں نئی نئی تاویلیں کیں۔ لباس انگریزوں کا استعمال کرنا شروع کیا۔ اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کے طریقے بھی استعمار کاروں کے اپنائے۔ ابن الوقت کو نوبل صاحب نے ریفارمر بنایا۔ لیکن کیسے ریفارمر؟ ان کو ذہنی اور ظاہری طور پر مکمل تبدیل کیا۔ جس کی وجہ سے وہ ہر حوالے سے کھوکھلا ہوگیا تھا۔ چاہے مذہب ہو، لباس ہو، اٹھنا بیٹھا، عادات واطوار اور طرز زندگی جو بھی ہو۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے آپ پر فخر کرتے تھے کہ میں مسلمانوں کا ریفارمر ہوں اور معاشرے میں مجھ جیسی کوئی مثال نہیں۔ ناول میں نذیر احمد نے اس گروہ کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ جو انگریزوں کی نقالی کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ مسلمانی کا دعویٰ بھی کرتا ہے۔ نو آباد کاروں کی نقل کرنے والوں پر نذیر احمد نے حجۃ الاسلام کے کردار کی زبانی تنقید کی ہے:

> ” جب قوم کا مذہب نہ رہا، لباس نہ رہا، طرز تمدن نہ رہا، علم نہ رہا، زبان نہ رہی تو امتیاز قومی بھی کیا گزرا ہو۔ پھر کیسے رفارم اور کس کی خیر خواہی؟ اگر ہم ایک گھر کی ریفارم کرنا چاہیں تو اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کو جڑ بنیاد کھود کر پھینک دیں اور از سر نو دوسرا مکان بنا کھڑا کریں۔ اسی طرح مسلمانوں کی رفارم تو اسی وقت ریفارم کہا جائے گا

کہ مسلمان مسلمان رہیں، یعنی باپ دادا کے مذہب کے، وضع کے پابند ہوں۔ دور سے
الگ پہچان پڑیں کہ مسلمان ہیں۔" (۵۵)

مختصر یہ کہ ۱۸۵۷ء کے بعد نو آبادیاتی ہندوستانی باشندوں کا سامنا مغرب کے وضع کردہ اجنبی کلامیے سے پڑا۔ جس کے نتیجے میں دو تہذیبیں اور ثقافتیں ایک دوسرے میں طاقت کے زور سے ضم ہو گئیں۔ جس میں فتح استعماری تہذیب کو ہوئی اور مقامی تہذیب و ثقافت شکست سے دوچار ہو کر مغلوب ہو گئی۔ اس مقصد کے لیے استعمار کاروں نے سب سے پہلے جو ہتھیار استعمال کیا وہ مغربی زبان، تعلیم اور تہذیب و ثقافت کا پھیلاؤ تھا۔ جس کے ذریعے مقامی تہذیب اور ثقافتی شناخت درہم برہم ہو گئی اور ایک مخلوط معاشرہ وجود میں آ گیا۔ اس کے بعد استعمار زدہ گروہ یہ خیال کرنے لگا کہ ان کا ماضی ایک خواب تھا۔ بے ثمر، بے آب و گیاہ، بے مصرف جس کو ماضی کا اساطیری تصویر قرار دیا۔ جس کی وجہ سے استعمار زدہ باشندے اپنی مقامی ثقافت، سماجی اقدار، تہذیب، عقائد، تاریخ، روایات، زبان، علم اور معاشرت بالخصوص اپنی موروثی ثقافت سے بے گانہ ہو گئے تھے۔ جس کو بھابھانے بے گانگی (Alienation) کا عمل قرار دیا ہے۔ اس ماحول میں روشن خیال استعمار زدہ باشندے اپنی شناخت اور حقیقی وجود کو صرف اور صرف استعمار کاروں کی زبان اور تہذیب و ثقافت کے اپنانے میں دیکھتا ہے۔ جس کے نتیجے میں استعمار زدہ باشندے اپنی اصل شناخت اور ثقافت سے محروم ہو جاتے ہیں اور استعمار کاروں کی پیروی اور اندھا دھند تقلید شروع کرتا ہے۔ اس سے محکوم معاشرے میں ایسی مخلوط نسل پروان چڑھتی ہے، جسے یہ بھی احساس نہیں رہتا کہ ان کی حقیقی ذات اور اصل شناخت کیا ہے؟ ان مباحث کا راقم نے ہومی کے بھابھا کے مابعد نو آبادیاتی تصورات کے تناظر میں جائزہ لیا ہے۔ جس کے تحت استعمار کاروں کے غالب ثقافت اور استعمار زدہ باشندوں کے مغلوب اور مخلوط ثقافت، شناخت اور اس سے پیدا ہونے والے رویوں اور رجحانوں کو اجاگر کیا ہے۔ ان مخلوط شناختوں اور نو آبادیاتی کلامیہ کے دوررس نتائج سے آج تک ہندوستانیوں کا مستقبل تاریک ہے۔

حوالہ جات

۱. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، لسانیات اور تنقید، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۱۴ء، ص ۳۰

۲. نذیر احمد، ڈپٹی، ابن الوقت، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۱ء، ص ۳۹

۳. ایضاً، ص ۱۲۶

۴. سلیم اختر، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء ص ۲۸۶

۵. ابن الوقت، ص ۱۲۷

۶. مبارک علی، ڈاکٹر (مرتب) امروز جنگ آزادی (۱۸۵۷) نمبر دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص ۸۶

۷. ابن الوقت، ص ۲۴۶

۸. عبد اللہ، یوسف علی، علامہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، المیزان ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۹ء ص ۳۰۵، ۳۰۶

۹. ابن الوقت، ص ۱۴۵

۱۰. مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۶ء ص ۹۳

۱۱. ابن الوقت، ص ۱۴۱

۱۲. جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو (جلد سوم)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۳۱-۳۲

۱۳. مبارک علی، ڈاکٹر (مرتب) امروز جنگ آزادی (۱۸۵۷) نمبر، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء، ص۲۰۸

۱۴. ابن الوقت، ص ۱۱۲، ۱۱۳

۱۵. ایضاً، ص۷۷

۱۶. ایضاً، ص۱۴۶

۱۷. ایضاً، ص۱۴۷

۱۸. ابن الوقت، ص ۴۴

۱۹. ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج،(مترجم: یاسر جواد)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد،۲۰۰۹ء، ص۲۷

۲۰. مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کے بدلتے تصورات، فکشن ہاؤس، لاہور،۲۰۱۸ء ص۸۹

۲۱. ابن الوقت، ص ۴۴

۲۲. Frantz. Fanon, Black Skin white masks (1986), Pluto London, P 321۔

۲۳. B. Ashcroft, G. Griffiths. & H. Tiffin (Eds.) (1995). The post colonial studies۔

۲۴. ابن الوقت، ص ۲۷

۲۵. آسیہ نازلی، داکٹر، ایڈورڈ سعید (تنقید، مکالمات اور تخلیقات)، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۲۱ء ص۸۴

۲۶. ابن الوقت، ص۸۹

۲۷. H.K. Bhabha. (1994) . The location of culture, routledge publishers, London and New York. P. 79۔

۲۸. ابن الوقت، ص۹۷

۲۹. ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴ء، ص۳۱

۳۰. ابن الوقت، ص۱۵۶

۳۱. ایضاً، ۱۶۲

۳۲. B. Aschroft, G.Griffiths, & H. Tiffin (Eds) (1995). The post-colonial studies reader. Rutledge publishers, London and New yourk. P. 39۔

۳۳. ایڈورڈ سعید، شرق شناسی، (مترجم: محمد عباس)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۱۳ء، ص ۵۳-۵۴

۳۴. ابن الوقت، ص ۲۱۶

۳۵. ایڈورڈ سعید، شرق شناسی (مترجم: یاسر جواد) مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۲۰۱۲ء ص ۲۱۹

۳۶. مبارک علی، ڈاکٹر، آخری عہد مغلیہ کا ہندوستان، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶، ص ۱۳۴

۳۷. ابن الوقت،، ص ۶۴، ۶۳

۳۸. ایضاً، ص ۱۸۱

۳۹. ایضاً، ص ۱۶۱

۴۰. ایضاً، ص ۱۵۳

۴۱. ایضاً، ص ۱۱۶

۴۲. ایضاً، ص ۱۰۶

۴۳. آسیہ نازلی، ڈاکٹر، ایڈورڈ سعید (تنقید، مکالمات اور تخلیقات)، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۲۱ء، ص ۸۵

۴۴. فرانز فینن، افتادگانِ خاک، (مترجمین: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر) قلات پبلشرز، کوئٹہ، ۲۰۰۹ء، ص ۹۹

۴۵. ایضاً، ص ۱۰۰

۴۶. ابن الوقت، ص ۲۱۳

۴۷. ایضاً، ص ۱۲۰

۴۸. ایضاً، ص ۲۳۶

۴۹. ایضاً، ص ۲۴۳

۵۰. E.M.Forster, A passage to India (1997). Penguin Books London. Ltd.P.25

۵۱. ابن الوقت، ص ۲۸۳

۵۲. ایضاً، ص ۱۹۷،۱۹۸

۵۳. زاہد چودھری، سر سید احمد خان، ادارہ مطالعہ، تاریخ، لاہور ۲۰۱۶ء ص ۲۲۴

۵۴. ابن الوقت، ص ۲۲۶

۵۵. ایضاً، ص ۲۹۲

باب چہارم:

مجموعی جائزہ، تحقیقی نتائج، سفارشات

الف۔ مجموعی جائزہ:

۱۹۸۰ء کی دہائی کے بعد ادبی دنیا اور تنقید میں نو آبادیاتی ڈسکورس کے زیر اثر نئی مباحث اور تصورات سامنے آئے۔ جن میں دوجذبیت، ثقافتی فرق، مخلوطیت اور نقالی کے تصورات خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ جن کے بانی ہومی کے بھابھا ہیں۔ انھوں نے ان تصورات کے تحت نو آبادیاتی شکنجے سے آزاد ہونے والے ممالک کے فن پاروں اور اُدبا کا مطالعہ مابعد نو آبادیاتی تناظر میں کیا۔ اس کے نزدیک ان کئی تصورات کے حامل ادبا نو آبادیاتی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کی تحریروں میں کولونیل ازم کا تجربہ ہے یا کولونیل ازم کے دوران جو کچھ ہوا، یا جن ادیبوں نے اس ماحول میں زندگیاں گزاریں، یا اس نظام کے خلاف لڑے، تو ان کے فن پاروں میں یہ اصطلاحات اور تصورات پائے جاتے ہیں۔ نو آبادیاتی صورت حال ثنویت سے عبارت ہوتی ہے۔ یہ دو دنیاؤں کو تشکیل دیتی ہے۔ ایک نو آبادکار کی دنیا اور دوسری نو آبادیاتی یا مقامی باشندوں کی دنیا ہوتی

ہے۔ آپس میں یہ دونوں دنیائیں اور اس میں رائج نظام ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں۔ تاہم نو آبادیاتی باشندوں کو نو آباد کار جو تصورات، عقائد، طور طریقے اور تہذیب و ثقافت دیتے ہیں وہ اسے بالعموم قبول کر لیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے نو آبادیاتی نظام قایم رہتا ہے۔ اس تناظر میں ہومی کے بھابھا نے نو آبادیاتی باشندوں کی تحریروں میں یہ تصورات دریافت کیے کہ نو آباد کاروں اور نو آبادیاتی باشندوں کے درمیان صرف مطابقت یا مزاحمت کا رشتہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کے درمیان دوجذبیت، ثقافتی فرق، مخلوطیت اور نقالی کے رجحانات بھی موجود ہوتے ہیں۔ یعنی نو آباد کار کبھی یہ نہیں چاہتے کہ نو آبادیاتی باشندے ان کے مکمل نقال بن جائیں یا ان جیسے اختیارات ان کے پاس آجائیں، مگر دوسری طرف وہ اس بات کے بھی خواہاں ہوتے ہیں کہ مقامی باشندے ان کی ثقافت اور تہذیبی اقدار کو کسی حد تک قبول کریں۔ ہندوستان میں نو آبادیاتی دور کے ادیبوں میں ڈپٹی نذیر احمد کے ہاں ہومی کے بھابھا کے دریافت کردہ تصورات کا وسیع رجحان ملتا ہے۔ بالخصوص ان کے ناول "مراۃ العروس"، "بنات النعش" اور "ابن الوقت" میں دوجذبیت کا رجحان موجود ہے۔ محقق کے نزدیک ان تینوں ناولوں میں مختلف کرداروں اور واقعات کے ذریعے ہومی کے بھابھا کے ان تصورات کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان کے ناول ابن الوقت میں دوجذبیت، ثقافتی فرق، مخلوطیت اور نقالی کے مختلف عناصر کی بازیافت اور تجزیہ مجوزہ تحقیق کا حاصل ہے۔

ب۔ تحقیقی نتائج:

ہومی کے بھابھا کے تصورات کے تناظر میں ڈپٹی نذیر احمد کے منتخب ناولوں کا تجزیہ کرنے کے بعد درج ذیل نتائج سامنے آئے:

ا۔ ڈپٹی نذیر احمد کے منتخب ناولوں میں ہومی کے بھابھا کے وضع کردہ تصورات کی صورتیں اور مثالیں مختلف کرداروں کے ذریعے سامنے آتی ہیں۔ "مراۃ العروس" اور "بنات النعش" میں مصنف کا رجحان دوجذبیت پر مبنی ہے۔ "مراۃ العروس" میں اصغری، محمد عاقل اور ساس تینوں کردار بہ یک وقت دوہرے شعور کا شکار ہیں۔ جو دراصل ہومی کے بھابھا کے تصور دوجذبیت کی عکاسی کرتا ہے۔ جب کہ بنات النعش میں

حلیمہ، نانی، بیٹی اور اماں جان کے کردار دوجذبی رجحان کے نمائندہ ہیں، جو کبھی نوآبادکاروں کے طور طریقوں اور ثقافت سے محبت کرتے ہیں تو کبھی نفرت، جس سے دوجذبیت کے نظریے کو تقویت بخشتے ہیں۔

۲۔ ناول ابن الوقت میں بعض کردار ایسے ہیں جو ایک ہی وقت میں مفاہمت، مزاحمت، انجذاب، ٹکراؤ، پسند اور ناپسند، مشرق اور مغرب کی ثقافت کے خواہاں ہیں جو اصل میں ہومی کے بھابھا کے مختلف تصورات جیسے دوجذبیت، ثقافتی فرق ، مخلوطیت اور نقالی کی مختلف صورتوں میں سامنے آئے ہیں۔

۳۔ حجتہ الاسلام اور مسٹر شارپ کے کردار ثقافتی شناخت کے نظریے کو واضح کرتے ہیں جب کہ اس کے برعکس مسٹر نوبل اور ابن الوقت اپنے کرداروں کے ذریعے مشرقی اور مغربی ثقافت کو ایک دوسرے میں ضم کرنے کی کوششیں کرتے ہیں۔ جس سے ہومی کے بھابھا کا تصور ثقافتی فرق، مخلوطیت اور نقالی جنم لیتا ہے۔

۴۔ ۱۸۵۷ء کے بعد مقامی ہندوستان کے باشندوں اور ادیبوں کا واسطہ نوآبادکار باشندوں سے پڑا۔ نذیر احمد کے ناول اس عہد کی سرگزشت ہیں۔ یہ ایک عبوری دور تھا، جس میں ایک طرف بعض قدامت پرست نوآبادیاتی باشندے ہر نئی چیز کو زہر ہلاہل سمجھتے تھے، تو دوسری طرف بعض ترقی پسند قوتیں ایسی تھیں جو نوآبادکاروں کی ثقافت کی ہر چیز کو سونا سمجھ رہی تھیں۔ ایسے ماحول میں ان رویوں کو اپنانا مقامی ادبا کی مجبوری تھی کیوں کہ ان ادیبوں کے سامنے زندگی گزارنے کے اور اصول وضوابط نہیں تھے۔ جس کی وجہ سے نذیر احمد کے ناولوں میں نوآبادکار حکومت کی مخالفت، مفاہمت، تحسین وتنقید اور کشش وگریز کے جذبات بہ یک وقت پائے جاتے ہیں۔ ان محرکات کی وجہ سے نذیر احمد کے ناولوں میں دوجذبیت، ثقافتی فرق، مخلوطیت اور نقالی کے حامل کردار جنم لیتے ہیں جو مجوزہ تحقیق کا نچوڑ ہے۔

۵۔ نذیر احمد نے منتخب ناولوں میں نوآبادیاتی کلامیے کے اثرات کو ایک حد تک قبول کیا ہے وہ بعض جگہوں پر نوآبادکاروں کے طور طریقوں کو اپنالیتا ہے تو بعض جگہوں میں مخالفت کرتا ہے لیکن مذکورہ ثقافت کی ہر شے کو کھل کر تسلیم نہیں کرتا اور نہ ہی مغرب کی اندھی تقلید کی پیروی پر زور دیتا ہے۔ اس لیے مصنف نے اپنے ناولوں میں مزاحمت کی بجائے مفاہمت کا رویہ اپنایا ہے۔ دراصل وہ نوآبادیاتی باشندوں کی ترقی کا راز مفاہمت ہی سمجھتا ہے۔

ج۔ سفارشات:

مجوزہ تحقیقی کام کے بعد درج ذیل سفارشات پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ ہومی کے بھابھا کی اصطلاحات اور تصورات کے تناظر میں نذیر احمد کی دیگر تصانیف پر تحقیقی کام کی گنجائش موجود ہے۔

۲۔ مابعد نو آبادیاتی تناظر میں نذیر احمد کے ناولوں کا تقابل ہم عصر ادبا کے ناولوں سے بھی کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ نو آباد کار اور نو آبادیاتی باشندوں کے ملاپ سے جو مخلوط معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ اس حوالے سے نذیر احمد کے فن پاروں کا جدید تناظرات میں از سرِ نو جائزہ لینے سے تحقیق کے تشنہ گوشوں میں نئے باب کا اضافہ ہو سکتا ہے۔

کتابیات

بنیادی مآخذ

نذیر احمد، ڈپٹی، ابن الوقت، الفیصل ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۱ء

نذیر احمد، ڈپٹی، بنات النعش، سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

نذیر احمد، ڈپٹی، مراۃ العروس، علم و عرفان پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

Bhabha, Homi K. The location of culture. routledge, 2012.

ثانوی مآخذ

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مولوی نذیر احمد دہلوی (احوال و آثار)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۲ء

افتخار عالم ماہروی، سید (دیباچہ)، مجموعہ بے نظیر، مشمولہ: ڈپٹی نذیر احمد، احوال و آثار، مرتبہ: محمد اکرام چغتائی، پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ۲۰۱۳ء

اویس احمد ادیب، اردو کا پہلا ناول نگار، ہندوستانی اکیڈمی، یو۔پی، انڈیا، ۱۹۳۴ء

ایڈورڈ سعید، شرق شناسی (مترجم: یاسر جواد) مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۲۰۱۲ء

ایڈورڈ سعید، ثقافت اور سامراج، (مترجم: یاسر جواد)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء

آسیہ نازلی، داکٹر، ایڈورڈ سعید (تنقید، مکالمات اور تخلیقات)، سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۲۱ء

تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند (جلد سوم)، پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء

جمیل جالبی، ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۳ء

جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو (جلد سوم)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۳ء

خان، قسور عباس، ڈاکٹر، انگریزی نظام تعلیم (نو آبادیاتی عہد کے نظام تعلیم کا مابعد نو آبادیاتی مطالعہ)، عکس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۲۰ء

خان، افغانی، صاحب زادہ، مسعود الحسن و دیگر، تاریخ یورپ، بک فورٹ ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴ء

ریاض ہمدانی، ڈاکٹر، اردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۸ء

زاہد چودھری، سرسید احمد خان، ادارہ مطالعہ، تاریخ، لاہور ۲۰۱۶ء

سلیم اختر، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۳ء

صلاح الدین احمد، مولانا، نذیر احمد کے خطوط کے آئینے میں، مشمولہ: ڈپٹی نذیر احمد احوال و آثار، ترتیب و تدوین: محمد اکرام چغتائی، پاکستان رائٹر کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ۲۰۱۳ء

عبد اللہ، یوسف علی، علامہ، انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ، المیزان ناشران و تاجران کتب، لاہور، ۲۰۱۹ء

علی محمد خان، ڈاکٹر / اشفاق احمد ورک، ڈاکٹر، اصنافِ نظم و نثر، الفیصل ناشران تاجرانِ کتب، لاہور، ۲۰۱۴ء

غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، حالی کا ذہنی ارتقا، فضلی سنز، کراچی، پاکستان، ۲۰۰۳ء

فرانز فینن، افتادگان خاک (مترجمین) محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر، قلات پبلی کیشنز، کوئٹہ، ۲۰۰۹ء

فرخ ندیم، ڈاکٹر، فکشن، کلامیہ اور ثقافتی مکانیت، عکس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۸ء

فرخی تاج بیگم، ڈپٹی نذیر احمد، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۱۱ء

مبارک علی، ڈاکٹر (مرتب) امروز جنگ آزادی (۱۸۵۷) نمبر دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۲۰۱۶ء

مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ اور سیاست، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۶ء

مبارک علی، ڈاکٹر، آخری عہد مغلیہ کا ہندوستان، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۶ء

مبارک علی، ڈاکٹر، تاریخ کے بدلتے تصورات، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۸ء

محمد اشرف کمال، ڈاکٹر، تنقیدی تصورات اور اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۱۹ء

محمد نعیم ورک، اردو ناول اور استعماریت، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۷ء

ناصر عباس نیر، ڈاکٹر، اردو ادب کی تشکیلِ جدید، نوآبادیاتی اور پس نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مطالعات،

آکسفورڈیونی ورسٹی پریس، کراچی،۲۰۱۶ء

ناصر عباس نیر،ڈاکٹر،عالم گیریت اور اردو اور دیگر مضامین،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۱۵ء

ناصر عباس نیّر،ڈاکٹر،ثقافتی شناخت اور استعماری اجارہ داری،سنگ میل پبلی کیشنز،لاہور،۲۰۱۴ء

ناصر عباس نیّر،ڈاکٹر،لسانیات اور تنقید،پورب اکادمی،اسلام آباد،۲۰۱۴ء

ناصر عباس نیّر،ڈاکٹر،مابعد نو آبادیات اردو کے تناظر میں،اوکسفرڈ،یونی ورسٹی پریس،کراچی،۲۰۱۳ء

اُردو لغات

جمیل جالبی،ڈاکٹر (مرتب)، قومی انگریزی اردو لغت، مقتدرہ قومی زبان،اسلام آباد،طبع پنجم،۲۰۰۲ء

دی آکسفورڈ انگلش اردو ڈکشنری،(مترجم:شان الحق حقی)، آکسفورڈیونی ورسٹی پریس، کراچی،۲۰۱۱ء

انگریزی مآخذ:

Padma Awards. Pib.27 January 2013. Retrieved 27 January 2013

Adler, Nancy J. "International Dimensions of Organizational Behavior (Cincinnati, OH: South." Western College Publishing. Adler, N., Doktor, R. and Redding, S.(1986)'From the Atlantic to the Pacific Century: Cross-Cultural Management Reviewed', Journal of Management 12 (1997)

Andrew Milner and Jeff Browitt, Contemporary Culture Concept, Printed by South Wind Production, Sangapore, 2002

Brian Longhurts, Greg Smith et.al, (Eds), Introducing Cultural Studies, Pearson India Education, Uttar Pardesh, India, 2017

Brian Longhurts, Greg Smith, Gaynor Bagnall, Garry Crawford, Miles Ogbern, Elaine Baldwin and Scott McCracken, (Eds,), Introducing Cultural Studies, Perason India Education, Uttar Pardesh, India, 2017

David Huddart, Homi K Bhabha,London and NewYork:Routledge Critical Thinkers ,2006

E.M.Forster, A passage to India (1997). Penguin Books London. Ltd

F. Fanon, Black Skin white masks (1986), Pluto London,

GRIFFITHS, GRAHAM, William Ashcroft, and FRANCES M. ASHCROFT. The post-colonial studies reader. Psychology Press, 1995

Homi K.Bhabha, Remembering Fanon, Selft, psyche and Colonial Condition in Chrisman and Williams (eds), Colonial Discourse and Post Colonial Concept: A reader, 1994

Homi K.Bhabha, The location of Culture, Routledge Publishers, London and Newyork, 1994

Michel Foucault, the Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, Pantheon Books, Newyork, 1971

Robert J.C. Young, Colonial Desire: Hybridity in Concept, Culture and Race,

Tagreed, I.Kawar, Cross-Cultural Differences ۔Cambridge University Press, 1995 Social Science, Vol. 3, 201

انگریزی لغات:

Collins English Dictionary, Sixth Edition, Pioneer in Dictionary Publishing,

Elaine Polland, the Oxford Large Print Dictionary, Oxford University Press, ۔2009 1995

Helen Mary Petter, the Oxford Illustrated Dictionary, Second Edition, Clarendan Oxford

John Gage Allee, Websters Encyclopedia of Dictionary, New American Edition, Ottenheimer Publishers, 1978

Martin Gray, a Dictionary of Literary Terms, Longman Publisher, 1988

Miguel Mellino, Post Colonialism: The International Encyclopedia of Anthropology, 2018

The Grolier International Dictionary, United States of Amrica, 1971

Websters New International Dictionary, G.Bell and sons, Ltd. England, 1932

Websters New Universal Unabridge Dictionary, Deluxe Second Edition, Printed in United States of America, 1983

برقی ماخذ

retrieved on March 22, 2021. www.etymonline.com

Pakistan, 10:00AM, 24 March 2021.www.wikipedia.com

Retrieved on March 30, 2021https://www.britannica.com/

Appendix — ضمیمہ

English	اردو
Post colonialism	مابعد نو آبادیات
Ambivalence	دوجذبیت
Cultural Difference	ثقافتی فرق
Hybridity	مخلوطیت
Mimicry	نقالی
Discourse	کلامیہ
Colonial Discourse	نو آبادیاتی کلامیہ
Narrative	بیانیہ
Third World	تیسری دنیا
Voilence	تشدد
Power	طاقت
Knowledge	علم
Colonial alienation	نو آبادیاتی بیگانگی